学校的理想装备

电子图书·学校专集

校园网上的最佳资源

第一哲学沉思集

笛卡尔生平及其主要著作

勒内·笛卡尔（René Descartes）于 1596 年生于法国西部图兰省和布瓦杜省交界处的拉埃镇（今名拉埃一笛卡尔镇）的一个绅士家庭，他父亲是布列塔尼省的参议员。一岁时他母亲在生第五胎时死去，他父亲又和一个布列塔尼省的女人结婚，老夫妇长期住在布列塔尼省的雷恩。勒内·笛卡尔自动失去母爱和父亲的关怀，这也许是他生性孤僻的一个原因吧，加上他身体孱弱，给他一生带来深重的影响。虽然如此，他居然成为欧洲近代哲学的创始人（英国的培根可以说是欧洲近代哲学的预示者，尽管这种看法对于有些人说是有争议的）、法国人的骄傲，这固然是由于他一生勤奋好学的缘故，但最重要的我认为还是与他在青年时期就走出书斋到社会上去接受时代的影响分不开的。我们知道，十七世纪的西欧形势正处于封建社会制度开始崩溃，而新兴的资本主义社会制度正在萌芽的时代，近代科学正在兴起，天启神学已经解释不了自然科学的成果，垄断整个中世纪思想的经院哲学已经成为令人厌恶的东西。所有这些都在青年笛卡尔身上发生巨大的影响。

他在八岁时（1604 年），被送到法国国王亨利第四创立并由耶稣会神父们经办的欧洲当时最有名的学校之——拉夫赖公学。在那里学习拉丁文、希腊文、诗学、物理学、数学、逻辑学、道德　学、形而上学等等课程。耶稣会神父们给他的教育在当时可以说是全面的、高级的，这给他一生的学术生涯打下了稳固的基础。当然，在宗教信仰的教育方面，耶稣会神父们对他也从来没有放松过，而他一生也始终不渝地以一个忠实的天主教徒自居，即使在他后来长期居住在新教国家荷兰，他也非常骄傲地自称“ 我是天主教徒，身上流着法国人的血 ”。

笛卡尔于 1616 年被授予法学硕士学位。他虽然学了很多书本知识，但不满足，他要走出去学学“ 世界这一本大书 ”。机缘凑巧，正值尼德兰北部的几个省（即荷兰）联合反对西班牙殖民统治的战争爆发。法国是荷兰的同盟国，同盟军由莫里思·德纳索亲王率领。1618 年，二十二岁的笛卡尔和当时许多贵族青年一样，带着一个仆人，自费到荷兰从军，当了一名军官。1619 年笛卡尔脱离了新教徒德纳索的军队，又参加了巴伐利亚公爵的天主教军团攻打波希米亚国王的战争。他好象并没有实地作战过，不过借从军的机会走了很多地方。脱离军队后，他又到处旅行，几乎走遍了 当时包括捷克斯洛伐克在内的全部德国。他到过匈牙利、奥地利。波希米亚、丹麦、英国，后来又到瑞士、意大利，最后定居于荷兰。旅行中，他结识了很多著名的科学家，这些科学家都给过他很多启示和帮助。

十七世纪初欧洲虽然仍处在极权主义的封建统治之下，经院哲学仍控制着哲学思想，但自然科学已初步挣脱了宗教的桎梏，逐渐走上发达的道路，构造比较简单的机器已不断地被创造出来，并且在使用方面逐渐得到推广。伽利略于 1611 年制成了天文望远镜,初次看到了以前用肉眼看不见的许多天体星像，进一步证实了哥白尼的太阳中心论。刻卜勒发现了行星运动的三个定律。哈维创造了血液循环理论、把医学、解剖学和生理学大大推进一步。而笛卡尔的朋友中也多是科学家，比如比克曼（Beeckman），麦尔赛纳（Mersene）都是著名的物理学家、数学家，惠更斯（Huyghens）是数学家、物理学家、天文学家。笛卡尔自己则研究过物理学、光学、天文学、机械学、医学、解剖学等，而以数学方面的成就最为著名，把代数用于几何学而发明

解析几何的就是他。从 1629 年到 1633 年，他总结了这些年来他的自然科学研究的成果，开始撰写《论世界》（包括《论光》和《论人》），在这本书里他打算一步步地解释自然界的一切现象，比如行星的形成、重量、潮汐、人体等。但就在 1633 年，伽里略由于发扬了哥白尼的太阳中心论、主张地球围绕太阳运转而受到宗教役判所的监禁，笛卡尔被吓住了，终于不敢把《论世界》拿出来问世，一直到笛卡尔死后二十七年才出版。1648 年他又写了论人体的描述，于 1664 年由他的朋友克莱尔色列以《论胎儿的形成》之书名出版。《论人》和《论胎儿的形成》都是关于生理学的书。在这两本书里，他把人体完全看成是机器，人的五脏六腑就同钟表里的齿轮和发条一样，拨上弦它就能动，而血液循环就是发动力，外界所引起的感觉由神经传到大脑，在松果体里告知“动物精气”（也称“动物灵魂”），由动物精气发布对付的命令。笛卡尔在这一点上无疑是曾写过《人是机器》一书的法国十八世纪唯物主义者拉美特里的先驱。

笛卡尔的时代是奥古斯丁的经院哲学占学术界统治地位的时代，奥古斯丁哲学虽然反对亚里士多德哲学，因而也与阿奎那的哲学对立，但无论如何，天主教神学究竟是与科学水火不相容的。拉夫赖公学为伽利略发明天文望远镜而举行的狂热庆祝活动给青年笛卡尔留下深刻的印象。通过天文望远镜可以看到月球并不是象肉眼所看见的那么平坦，而是凹凸不平的山川河谷，同时也看见木星的卫星、太阳的黑子，以及一大片从来没有看见的天体。这使得青年笛卡尔为之欢欣鼓舞。但是，过去认为几十丈以上的上空就是上帝所在的天堂，而今地球围绕太阳这一转动，转得天翻地覆，天堂、地狱哪里去了？赏善罚恶的人格上帝居于何方？主张无神论吗？不行。1633 年伽里略受到宗教裁判所的严厉处分无异是给了笛卡尔一个严重警告。当年 7 月 22 日给他的好友麦尔赛纳神父的信中说：这个事件“使我大为震惊，以致我几乎决定把我的全部手稿都烧掉，或者不拿给任何人看。……我承认，如果〔地球是动的〕是错误的话，那么我的哲学的全部基础也都是错误的，因为这些基础显然都是由它证明的，而且它和我的论文是紧密相连的，去掉它则其余部分都将不成体统了。”笛卡尔曾下定决心不再发表任何论文；但由于麦尔赛纳以及其他朋友们的敦促，他又于 1635 年开始写《折光学》、《大气现象》和《几何学》，于 1636 年 12 月写完，由于出版商的催促，匆忙地写了一个序言，几经斟酌之后，定名为《谈为了很好地引导其理性并在科学中探索真理的方法，外加折光学、大气现象和几何学，它们是这个方法的实验》。由于书名太长，简称《谈方法》作为三篇文的序言，出版于 1637 年。麦尔赛纳曾动他把书名用“论”（Traité）好，笛卡尔说该书只是个“意见”（Avis），不敢称“论”，最后决定取名“谈”（Discours）。

笛卡尔于 1628 年到荷兰定居。在他去荷兰之前，曾用拉丁文写了《指导精神的规则》（简称《规则》）。读书一直到他死后五十一年（1701 年）才出版。1629 年他写了关于形而上学的小册子，没有写完就中断了。1639 年 11 月至 1640 年 3 月他用拉丁文写了他的一本主要哲学著作《第一哲学沉思集，其中论证上帝的存在和灵魂的不灭》，但书中没有讲到灵魂不灭，只谈到灵魂与肉体是有分别的。麦尔赛纳劝他把书名改一改，笛卡尔没有同意，认为这个提法会引起巴黎神学院的重视，直到 1642 年再版时才把“灵魂不灭”改为“灵魂与肉体的区分”。书成后，他先后接到哲学家们和神学家们六组反驳意见，笛卡尔都一一做了答辩。六个沉思和六组反驳及答辩于 1641

年出版。据笛卡尔自己说，这本书虽然是有关形而上学的，但他的全部物理学原理都包含在内。

1642 年，笛卡尔开始用他未出版的《论世界》的内容写了一本哲学大全，献给被推翻了的波希米亚国王菲德利克的女儿伊丽莎白公主，于 1644 年用拉丁文出版，书名《哲学原理》，一部分是他自己翻译的，一部分是别人翻译由他审阅过的法文翻译本子 1647 年出版。《哲学原理》本来打算包括六个部分：《知识原理》（即形而上学原理）、《物理性的东西的原理》（即物理学原理）、《天》、《地》、《植物和动物》、《人》，最后只写了前四个部分，后两个部分因缺乏材料没有写成。笛卡尔在《哲学原理》里把人类全部知识比做一棵树，树根是形而上学，树干是物理学，树枝是分门别类的各种科学。因此他一反经院哲学的惯例，先讲形而上学。

1649 年又出版了《论灵魂的激情》，献给伊丽莎白公主。这是他最后的一部著作。

这时笛卡尔的哲学学说早已轰动一时，但终于因为与基督教会的宗教哲学不合而遭到禁止，他的书也被罗马教廷列为禁书。

笛卡尔在荷兰定居达二十一年之久，一方面为了隐居，同时也是避难。他在荷兰曾迁居过二十四次，换过十三个城市，他的来往信件都由他在巴黎的好友麦尔赛纳转寄。布鲁诺的结局和伽利略晚年的遭遇吓坏了他，因为不但在科学方面他是天主教义的敌对者，即使是在哲学方面他也是教会御用的经院哲学的叛逆者。

由于瑞典女王克丽斯蒂娜（当时二十岁）三番五次的邀请，笛卡尔于 1649 年 9 月 1 日登舟去瑞典，得到克丽斯蒂娜的盛情款待；但由于要清晨很早上朝，违反了他清晨睡觉的习惯，而瑞典的冬天的气候又大冷，他着了凉，不幸病倒了，于 1650 年 2 月 11 日死于肺炎，终年仅五十四岁。

译 者

汉译世界学术名著丛书
出版说明

我馆历来重视移译世界各国学术名著。从五十年代起，更致力于翻译出版马克思主义诞生以前的古典学术著作，同时适当介绍当代具有定评的各派代表作品。幸赖著译界鼎力襄助，三十年来印行不下三百余种。我们确信只有用人类创造的全部知识财富来丰富自己的头脑，才能够建成现代化的社会主义社会。这些书籍所蕴藏的思想财富和学术价值，为学人所熟知，毋需赘述，这些译本过去以单行本印行，难见系统，汇编为丛书，才能相得益彰，蔚为大观，既便于研读查考，又利于文化积累。为此，我们从 1981 年着手分辑刊行。限于目前印制能力，每年刊行五十种。今后在积累单本著作的基础上将陆续汇印。由于采用原纸型，译文未能重新校订，体例也不完全统一，凡是原来译本可用的序跋，都一仍其旧，个别序跋予以订正或删除。读书界完全懂得要用正确的分析态度去研读这些著作，汲取其对我有用的精华，剔除其不合时宜的糟粕，这一点也无需我们多说。希望海内外读书界、着译界给我们批评、建议，帮助我们把这套丛书出好。

商务印书馆编辑部
1985 年 10 月

汉译世界学术名著丛书第一哲学沉思集

致神圣的巴黎神学院院长和圣师们

先生们：

鉴于我向你们提出这本书的动机是正当的，而且我深信，你们在了解到我写这本书的用意以后，也会有正当的理由把它置于你们的保护之下，因此，为了使它在某种程度上可以说是值得向你们推荐的书，我想最好是向你们简单他说明一下我是怎么打算的。

我一向认为，上帝和灵魂这两个问题是应该用哲学的理由而 2 不应该用神学的理由去论证的主要问题。因为，尽管对于象我们这样的一些信教的人来说，光凭信仰就足以使我们相信有一个上帝，相信人的灵魂是不随肉体一起死亡的，可是对于什么宗教都不信，甚至什么道德都不信的人，如果不首先用自然的①理由来证明这两个东西，我们就肯定说服不了他们。特别是罪恶的行为经常比道德的行为在今生给人们带来的好处要多得多，这样一来，如果不是因为害怕上帝的惩罚和向往来世的报偿而在行为上有所克制的话，就很少有人愿意行善而不愿意作恶的。不错，我们一定要相信有一个上帝，因为《圣经》上是这样说的；同时我们一定要相信《圣经》，因为它是来自上帝的（这是因为：“信仰”是上帝的一种恩赐，上帝既然给了我们圣宠使我们相信别的东西，那么他同样也能给我们圣宠让我们相信他自己的存在），不过这个理由不能向不信教的人提出，因为他们会以为我们在这上面犯了逻辑学家们称之为循环论证的错误。

老实说，我已经看出，你们，以及所有神学家们，你们不仅肯定知道上帝的存在是能够用自然的理由来证明的，而且也肯定知道从《圣经》里推论出来的关于上帝的认识比人们关于许多造物①的认识要清楚得多,并且事实上这种认识是非常容易得到的；没有这种认识的人反倒是有罪的。就象《智慧篇》第十三章里所说的那样：

“他们的无知是不可饶恕的，因为如果说他们关于肚界上的事物深知到如此程度，那么他们从这些事物中怎么可能不更加容易地认出至上的主来呢？”在《达罗马人书》第一章里，说他们是“不可原谅的”，并且在同章里用这样的话说：“关于上帝的认识，都明明白白地存在在他们的心里”。这就好象告诉我们说，凡是可以用来知道上帝的，都可以用这样一些理由来指出，这些理由只要从我们自己的心里去找就够了，不必从别处去找，我们的精神就能够把这些理由提供给我们。就是因为这个原故，我才在这里提出用什么办法以及一定要采取什么方式才能做到认识上帝比认识世界上的事物 4 要更容易、更确切，我想我这样做不致于不合适吧。②

至于灵魂，很多人认为不容易认识它的性质，有人甚至竟敢说，根据人类的各种理由，我们相信它是和肉体一起死亡的，只有信仰才告诉我们它不是这样。虽然如此，既然在利奥十世①主持下的拉特兰宗教会议第八次会上对

---

① 即不是神学的，而是人类理性的。——译者（以下凡圆码注，均为译者所加）

① 基督教用语，即“世界上的事物”，因为基督教认为世界土的事物都是上帝所创造的。

② 法文第二版（未经笛卡尔亲自审核的法文版本）：“……只要观察我们精神的本性就够了。就是因为这个原故，我才在这里提出如何并且用什么办法我们才能不跳出我们自己就可以认识上帝比我们认识世界上的事物更容易、更确切，我想这不会是违背一个哲学家的责任的”。

① 罗马天主教教皇（1513—1521）。

他们进行了谴责，并且特别命令基督教哲学家们要对那些人的论点加以驳斥，要全力以赴地去阐明真理，因此我眈敢于在这本书里执行这个任务。

此外，我知道很多没有信仰的人不愿相信有一个上帝，不愿相信人的灵魂有别于肉体，其主要理由在于他们说至今没有人能够对这两个问题做过证明。我虽然不同意他们的意见，而且相反。我认为，那么多伟大人物关于这两个问题提出过的绝大部分理由如果很好加以理解，就都足以做为证明，并且再也找不出什么新的证明理由来；但是我仍然认为，如果从哲学的角度上，出于好奇心[2]并且仔仔细细地再一次找出一些最好的、更有力的[3]理由，然后把这些理由安排成一个非常明白、非常准确的次序，以便今后大家都能坚持不移地确认这是一些真正的证明，那么在哲学里就再也不可能做出比这更有好处的事了。

最后，既然很多人都把希望寄托在我身上，他们知道我制定过某一种解决科学中各种难题的方法，老实说，这种方法并不新颖，因为再没有什么东西能比真理更古老的了；不过他们知道我在别的一些机会上相当顺利地使用过这种方法，因此我认为我有责任在这个问题上用它来试一试[4]。

关于这个问题可能说的话[5]，我都写在这个集子里了。我在这里并不是要把给我们的问题[1]做证明而可能提出来的各种问题都搜集进来,因为我从来不认为那样做有什么必要，何况那些理由里连一个靠得住的都没有；我仅仅是讲了第一的、最主要的那些理由，而那些理由是我敢于把它们当作非常明显、非常可靠的论证的。我还要进一步指出，我认为凭人的能力，再也没有什么办法可 6 以发现比这更好的论证了。由于这件事非常重要，而且这上面都关系到上帝的荣耀，这就使我不得不在这里把话说得比平常放肆一些。

虽然如此，我的这些理由尽管我认为是可靠的、明显的，但是我并不认为大家都理解得了。不过这也和几何学一样。在几何学里，很多论证是阿几米德、阿波罗纽斯、帕普斯以及其他许多人给我们留下的，这些论证，大家都公认是非常可靠、非常明显的，因为如果把它们分别来看，它们所包含的都是非常容易认识的东西，并且结论和前提随处都配合得很好。不过这些论证都有点太长，而且都需要专心去思考，因此只有少数人才能理解。同样，我想我在本书里使用伪这些论证，虽然和几何学里的论证同样可靠，同样明显，甚至比几何学里的论证更可靠，更明显，但是我怕很多人还是不能相当充分地理解，一方面因为这些论证也有点太长，并且它们彼此又是相互关联的；另一方面，而且主要的是，它们要求 7 在精神上摆脱一切成见，摆脱感官的干扰。老实说，世界上善于做形而上学思考的人不如善于做几何学思考的人多。此外，不同的还有：在几何学里，大家都认为没有一个可靠的论证就不能前进一步，于是在这方面不是完全内行的人，为了表示他们懂得起见，他

们经常错在肯定了一些错误的论证，而不是错在否定了一些正确的论证。在哲学里就不是这样。在哲学里，大家都认为凡是哲学上的命题都是成

---

[2] “出于好奇心”，法文第二版缺。

[3] “更有力的”，法文第二版缺。

[4] 法文第二版里是：“因此我认为我有责任在一个如此重要的问题上也做个实验”。

[5] 法文第二版：“凡是我在这方面所能发现的东西”。

[1] 法文第二版：“给如此重大的问题”。

问题的，因而只有很少的人才乐于追求真理；更糟糕的是，很多人为了猎取才干的名声，竟不揣冒昧地对最明显的真理进行狂妄的攻击。

先生们，就是因为这个原故，所以，不管我的理由的说服力有多大，既然它们是属于哲学范围的，那么假如不把它放任你们的保护之下，就没有希望在知识界里产生多大效果。因为大家对贵学院的评价如此之高，而索尔朋纳①这一名称的威望又如此之大，以致不仅在有关信仰上，自从神圣的宗教会议以后大家从来没有这样赞扬过任何其他教团的判断，而且在人类哲学上，大家都认为在别的地方不可能再有什么更坚毅有力、知识丰富、更小心持重、完整 8 无缺的判断了。因此我毫不怀疑，如果你们肯于关怀这本著作，愿意首先对它加以修订（我对于我的缺点和无知是有自知之明的，因此我不敢肯定书中就没有什么错误）；其次，把漏洞填补起来，把不够好的地方加以改善，并且费心在有必要的地方加上一些比较充实的解释，或者至少告诉我以便我在那些地方再进一步加工，以求我用来证明有一个上帝以及灵魂有别子肉体的那些理由达到如此清楚、明白的地步，使我确实相信大家可以引用这些理由，并且必须把它们看成是非常准确的论证，而假如你们在这一点上敢于不辞辛苦地做一个声明，证明它们是真实可靠的，那么无疑在有关这两个问题上曾经发生的错误见解就会很快地从大家心中清除出 9 去，因为真理将使一切博学的人士赞成你们的判断，并且承认你们的权威，而目空一切，并不博学也并不正确的一般无神论者们，将会不再保持他们的对抗精神，或者也许会在看到学者们都把这些理由接受过来当做论证之后，害怕显得他们对这些理由一无所知，因而他们自己也会接受这些理由的；最后，其余的人也会很容易向那么多的例证认输，不致于再有人对上帝的存在和人的灵魂与肉体之间的实在的、真正的区别敢于怀疑了。

你们已经看到了，对信仰怀疑，这造成了多么大的混乱，现在是要由你们下判断，如果一旦把信仰很好地建立起来，那将会带来什么样的结果啊！不过，如果我在这里把上帝和宗教的事业对一向是这个事业的最牢固的支柱的你们再班门弄斧下去，那未免是太不知趣了。

---

① “索尔朋纳”本来是法国巴黎大学的一个建筑物，得名于最初的建筑人神学家罗伯尔·索尔肌（1201—1274）。在笛卡尔时代，索尔朋纳是巴黎神学院的别名（好像“红楼”是“五四”运动时期北京大学的别名一样），自十九世纪初年起，成为巴黎大学的总部，现在是巴黎大学文学院和理学院的所在地。

前　言[1]

关于上帝和人的灵魂这两个问题，我已经在《谈正确引导理性和在科学中探求真理的方法》[2]一书中谈过。该书是于 1637 年用法文出版的。在这两个问题上，那时我不过是顺便一谈，并无意深论，为的是看一看大家对这两个问题如何判断，我好从中摸索出一个方法来，以便我以后用这个方法谈论这两个问题。我一向认为这两个问题非常重要，最好是多谈几次；而在解释这两个问题上，我采取的方式又很生僻，和人们通常用的方法大不相同，因此我认为在大家都能看得懂的法文书《谈方法》里把这两个问题提出来，不会有什么好处，我怕一般知识浅薄的人会以为我许可他们也来试探一下往这条路上走。

在《谈方法》里，我曾请凡是在我的书里看出什么值得指责的地方的人，费心把这些地方告诉我；可是在我谈到的这两个问题上，除了提出来两点反驳以外，他们没有指出什么别的重要意见。对于这两点反驳，我想在我比较确切地解释以前，先简短地在这里回答一下。

第一个反驳是：不能从人的精神对它本身进行反思时只看出它自己、看不出别的什么东西来这一事实就得出结论说，人的精神的本性或本质仅仅是思维；因为那样一来，“ 仅仅 ”这一词就把其他凡是有可能说得上也是属于灵魂的东西都排除掉了。

我对这个反驳的答辩是：我在那地方并不是有意按照事物的实在情况的次序（因为那时我还没有谈到事物的实在情况），而仅仅是按照我的思路的次序，把它们排除了。我的意思是：我那时还不知道我是属于我的本质的，我只知道我是一个在思维的东西。不过以后我将指出我是怎么从我不知道别的东西属于我的本质这件事引申出来事实上并没有别的东西是属于我的本质的。

第二个反驳是：从我心里有一个比我完满的东西的观念这件事不能得出结论说这个观念比我完满，更不能说这个观念所代表的东西存在。

我的答辩是：观念这个词在这里是有不同含义的。它或者本身是我的理智的一种活动，在这个意义上，不能说观念比我完满；它或者可以客观地被当作这种活动所代表的东西，这个东西，虽然不能假定它存在于我的理智之外，可是由于它的本质的原故，它却可以比我完满。在本书里我也将用更大的篇幅说明我怎么仅仅从我心里有比我完满的一个东西的观念这件事会引申出这个东西真实存在来。

除了这两个反驳以外，我还看到两个篇幅相当长的文章。不过，这两篇文章与其说是攻击我所提出来的理由，还不如说是攻击我得出来的结论，因为这两篇文章所用的论据都是从无神论者们的共同论点那里搬过来的。由于这一类论据不可能在以后能够正确理解我的理由的人们心中产生什么印象，同时也由于很多人的判断能力薄弱，不合道理，他们经常宁愿相信对事物先入为主的看法，尽管这种看法可能是错误的、违背理性的，而不愿相信相反的意见，尽管这种相反的意见很有说服力，并且真实可靠，而且以后是会为人们理解的，因此对这两篇文章我不愿意在这里进行答辩，我怕要去答辩，

[1] 法文第一版里没有《前言》，拉丁文版里和法文第二版里都有。本文是根据 1865 年法文西门（Simon）版译的。

[2] 简称《谈方法》。

就不得不把这两篇文章的内容首先介绍一番。

现在，在充分理解了大家的意见之后，我再重新开始讨论关于上帝和人的灵魂问题，同时也给第一哲学打个基础。不过，我既不想得到一般人的什么好评，也不希望很多人读我的书。相反，除了愿意和我一起进行严肃认真的沉思并且能够脱离感官的干扰、完全从各种成见中摆脱出来的人（这样的人不多）以外，我绝不劝人读我的书。至于毫不考虑我所讲的理由的次序和联系而断章取义、专门以吹毛求疵为乐的那些人（这样的人很多），他们读了我的书也不会得到什么便宜，尽管他们也许会找到机会对有些地方横加指责，然而他们挖空心思也做不出来什么紧急、值得答辩的反驳来。

我既不向别人许愿，说我能立即让他们满意，也不认为我有那么大本领足以预见到可能给每个人带来的困难，因而我将在《沉思集》里首先阐明我的想法，按照这种想法我是怎么相信我终于认识了真确、显明的真理，以便试试看是否用同样的理由我也能让别人相信这个真理，以后我再对那些博学多才的人给我做的反驳进行答辩。我已经把我的《沉思集》给他们寄去了，让他们在该书付印之前审查一下。他们已经做了那么多和各种各样的反驳，我敢说别的人很难再提出什么更重要、没有涉及到的反驳了。

因此我对想看《沉思集》的人做个请求，请他们费心在看过所有那些反驳和我对那些反驳所做的答辩之前，先不要下什么判断。

六个沉思的内容提要

1 在第一个沉思里，我提出了只要我们在科学里除了直到现在已有的那些根据以外，还找不出别的根据，那么我们就有理由普遍怀疑一切，特别是物质性的东西。尽管普遍怀疑的好处在开始时还不显著，不过，由于它可以让我们排除各种各样的成见，给我们准备好一条非常容易遵循的道路，让我们的精神逐渐习惯脱离感官，并且最后让我们对后来发现是真的东西决不可能再有什么怀疑，因此它的好处还是非常大的。

在第二个沉思里，精神用它本身的自由，对一叨事物的存在只 2 要有一点点怀疑，就假定它们都不存在，不过决不能认为它自己不存在。这也是一个非常大的好处，特别是精神用这个办法很容易把属于它的东西，也就是说属于理智性的东西，和属于物体性的东西区分开来。但是，有些人可能会等待我在这里拿出一些理由来证明灵魂的不灭，因此我认为现在应该告诉他们，对于凡是我没有非常准确论证过的东西部不准备写进这本书里去，那么我看我不得不遵循和几何学家所使用的同样次序：

先提出求证的命题的全部根据，然后再下结论。

在认识灵魂不灭之前，要求的第一个和主要的东西是给灵魂做成一个清楚、明白的概念，这个概念要完全有别于对物体[①]所能有的一切概念：这在这里已经做到了。除此以外，还要求知道我们所清楚、分明领会的一切东西，本来就是按照我们所领会的那样都是真实的，这在第四个沉思以前还没有能够论证。还有，什么叫物体性，还必须有一个清楚的概念，这个概念一部分见于第二个沉思里，一部分见于第五个和第六个沉思里。最后，应该队这一切里得出一个结论：凡是清楚、分明地领会为不同实体性的东西，就象领会精神不同于物体那样，实际上都是分属于不同实体的，它们之间是实在有别的：这是在第六个沉思里做出来的结论。在这个沉思里还证实了这一点：我们把一切物体都领会为是可分的，而精神或人的灵魂只能被领会为是不可分的，因为，事实上我们决不能领会半个灵魂，而我们却能够领会哪管是最小的物体中的半个物体，因此物体和精神在性质上不仅不同，甚至在某种情况下相反。不过我没有必要在这本书里更进一步谈这个问题，一方面因为这已经足够相当清楚他说明，从肉体的腐烂得不出来灵魂的死亡，同样也足够给人们在死后有一个第二次生命的希望；同时也因为我们可以由之而推论出灵魂不灭的那些前提取决于整个物理学的解释。这首先是为了知道：一般来说，一切实体，也就是说，要不是被上帝所创造就不能存在的一切东西，从它们的本性来说是不可毁灭的,并且要不是这同一的上帝[①]愿意撤回他平时的支持而把它们消灭掉的话，它们就永远不能停止存在。其次是为了说明：在一般的意义下，物体是一种实体，因此它也是不死灭的；但是人的肉体就共有别于其他物体这一点来说，它不过是由一些肢体和其他类似的一些偶性组合成的；而人的灵魂就不是这样，它是一种单纯的实体，决不是由什么偶性组合起来的。因为，即使它的一切偶性都改变了，例如它领会某些东西，它希求另外一些东西，它感觉一些东 4 西，等等，不过它却永远是同一的灵魂[①]；而

[①] 法文 corps 这个词，按照汉语习惯可以分别作几种不同的译法：身体、肉体、物体、形体。下同。

[①] 这同一的上帝。法文第二版是：上帝本身。

[①] 法文第二版：但是灵魂却决不能变成别的东西。

人的肉体，仅仅由于它的某些部分的形状改变，它就不再是同一的肉体了[②]。由此可见人的肉体很容易死灭，但是精神或人的灵魂（我认为这二者是没有区别的），从它的本性来说是不灭的。

在第三个沉思里，我觉得我已经把用来证明上帝存在的主要论据都相当详尽地解释了。不过我没有想在这里在物体性的东西里边进行比较，来尽量地让读者的精神从感官摆脱出来，因而也许还剩有很多模糊不清的地方，这些模糊不清的地方，我希望在我对迄今给我提出来的反驳将做的答辩中完全得到澄清。比如，在我们心里的一个至上完满的存在体的观念怎么会包含那么多的客观实在性，也就是说，从表象里分享了那么大程度的存在性和完满性，以致它必然应当来自一个至上完满的原因，这是相当难于理解的。不过，在答辩里，我用了一个十分精巧的机器作为比较来阐明，这个机器的观念是存在于某一个工匠的心里。这个观念在客观技巧上一定有一个原因，比如说，工匠的学识，或者这个概念是他从别人那里学来的，因此同样道理，在我们心里的上帝的观念也不可能没有它的原因，这个原因就是上帝自己。

在第四个沉思里证明了凡是被我们领会得非常清楚、非常分 5 明的东西，都是真的；同时也解释了错误和虚假的理由[③]在于什么地方；这是必须知道的，一方面是为了证实以前的那些真理，一方面也是为了更好地理解以后的那些真理。但是，需要指出的是：我在这个地方决不论述罪恶，也就是说在追求善与恶中所犯的错误，而仅仅论述在判断和分辨真与假时所产生的错误；我不打算在这里谈属于信仰的东西，或生活中的行为的东西，而只谈有关思辨的真理和只有借助于自然的光明[①]才能认识的真理。

在第五个沉思里，除解释一般意义下的物体性以外，还用新的理由来论证了上帝的存在，在这些理由中虽然会遇到某些困难，但是这些困难我将在对给我提出的反驳所做的答辩里去解决。还有，在那里也看到，几何学论证的正确性本身取决于对上帝的认识这一点怎么是真的。

最后，在第六个沉思里，我把理智活动和想像活动分别开来；我在那里描述了这种分别的标志。在那里我指出人的灵魂实在有别于肉体，然而又和肉体紧密结合得就象一个东西似的。由感官产生的一些错误以及避免错误的办法都在那里阐明了。最后，我在那里指出了各种理由来说明物质的东西的存在，这并不是因为我断定这些理由对于它们所证明的东西是有好处的，例如有一个世界，人有肉体，以及诸如此类的事情，这些都是任何一个正常人从来没有怀疑过的；而是因为仔细观察起来，人们看出它们不如导致我们对上帝和我们的灵魂的认识的那些理由那样明显、有力，因而导致我们在精神上对上帝和我们的灵魂的认识的理由是最可靠、最明显的理由。这就是我计划要在这六个沉思里证明的全部东西，我在这里省略了其他很多问题，关于那些问题，我在这本书里也在适当的机会讲到了。

[②] 法文第二版：人的肉体就变成别的东西了。

[③] 法文第二版“错误和虚假的性质”。

[①] “自然的光明”指理性而言。

第一个沉思　论可以引起怀疑的事物

由于很久以来[①]我就感觉到我自从幼年时期起就把一大堆错

误的见解当做真实的接受了过来，而从那时以后我根据一些非常靠不住的原则建立起来的东西都不能不是十分可疑、十分不可靠的，因此我认为[②]，如果我想要在科学上建立起某种坚定可靠，经久不变的东西的话。我就非在我有生之日认真地把我历来信以为真的一切见解统统清除出去，再从根本上重新开始不可。可是这个工作的规模对我来说好像是太大了，因此我一直等待我达到一个十分成熟的年纪，成熟到我不能再希望在这以后还会有更合适于执行这项工作的时候为止，这就使我拖延了如此之久，直到我认为如果再把我的余生不去用来行动，光是考虑来、考虑去的话，那我就铸成大错了。

而现在，由于我的精神已经从一切干扰中解放了出来[①]，我又在一种恬静的隐居生活中得到一个稳定的休息，那么我要认真地、自由地来对我的全部旧见解进行一次总的清算。可是，为了达到这个目的，没有必要去证明这些旧见解都是错误的，因为那样一来，我也许就永远达不到目的，不过，理性告诉我说，和我认为显然是错误的东西一样，对于那些不是完全确定无疑的东西也应该不要轻易相信，因此只要我在那些东西里找到哪管是一点点可疑的东西[②]就足以使我把它们全部都抛弃掉。这样一来，就不需要我把它们拿来一个个地检查了，因为那将会是一件没完没了的工作。可是，拆掉基础就必然引起大厦的其余部分随之而倒塌，所以我首先将从我的全部旧见解所根据的那些原则下手。

直到现在，凡是我当作最真实、最可靠而接受过来的东西，我都是从感官或通过感官得来的。不过，我有时觉得这些感官是骗人的；为了小心谨慎起见，对于一经骗过我们的东西就决不完全加以信任。

可是，虽然感官有时在不明显和离得很远的东西上骗过我们，但是也许有很多别的东西，虽然我们通过感官认识它们，却没有理由怀疑它们：比如我在这里，坐在炉火旁边，穿着室内长袍[③]，两只手上拿着这张纸，以及诸如此类的事情。我怎么能否认这两只手和这个身体是属于我的呢，除非也许是我和那些[①]疯子相比？那些疯子的大脑让胆汁的黑气扰乱和遮蔽得那么厉害，以致他们尽管很穷却经常以为自己是国王；尽管是一丝不挂，却经常以为自己穿红戴金；或者他们幻想自己是盆子、罐子，或者他们的身于是玻璃的。但是，怎么啦，那是一些疯子，如果我也和他们相比，那么我的荒诞程

[①] 法文第二版：‘ 并不是从今天起 ”。

[②] 法文第二版“ 从那时起我就认为 ”。

[①] 法文第二版“ 而今天对于实行这个计划是再好不过了，因为我的精神已经从各种各样的顾虑中摆脱出来，幸而我在情绪上又没有感到有任何激动。 ”

[②] 法文第二版：“ 假如在每一个东西里边找到什么怀疑的理由 ”。

[③] 指在室内穿的长便服。很多人把 robedechambre 译为 ” 睡衣 ”，错了！因为欧洲十七世纪还没有睡衣，欧洲人那时习惯于脱光了衣服睡觉，所以笛卡尔，在下一段里说：“ 一丝不挂地躺在我的被窝里 ”。

[①] 法文第二版是：“ 某些 ”。

度也将不会小于他们了。

虽然如此，我在这里必须考虑到我是人，因而我有睡觉和在梦里出现跟疯子们醒着的时候所做的一模一样、有时甚至更加荒唐的事情的习惯。有多少次我夜里梦见我在这个地方，穿着衣服，在炉火旁边，虽然我是一丝不挂地躺在我的被窝里！我现在确实以为我并不是用睡着的眼睛看这张纸，我摇晃着的这个脑袋也并没有发昏，我故意地、自觉地伸出这只手，我感觉到了这只手，而出现在梦里的情况好像并不这么清楚，也不这么明白。但是，仔细想想，我就想起来我时常在睡梦中受过这样的一些假象的欺骗。想到这里，我就明显地看到没有什么确定不移的标记,也没有什么相当可靠的迹象[②]使人能够从这上面清清楚楚地分辨出清醒和睡梦来，这不禁使我大吃一惊，吃惊到几乎能够让我相信我现在是在睡觉的程度。

那么让我们现在就假定我们是睡着了，假定所有这些个别情况，比如我们睁开眼睛，我们摇晃脑袋，我们伸手，等等，都不过是一些虚幻的假象；让我们就设想我们的手以及整个身体也许都不是像我们看到的这样。尽管如此，至少必须承认出现在我们的梦里的那些东西就像图书一样，它们只有摹仿某种真实的东西才能做成，因此，至少那些一般的东西，比如眼睛、脑袋、手，以及身体的其余部分[①]并不是想象出来的东西，而是真的[②]、存在的东西。因为，老实说，当画家们用最大的技巧，奇形怪状地画出人鱼和人羊的时候，他们也究竟不能给它们加上完全新奇的形状和性质，他们不过是把不同动物的肢体掺杂拼凑起来；或者就算他们的想像力达到了相当荒诞的程度，足以捏造出来什么新奇的东西，新奇到使我们连类似的东西都没有看见过，从而他们的作品给我们表现出一种纯粹出于虚构和绝对不真实的东西来，不过至少构成这种东西的颜色总应该是真实的吧。

同样道理，就算这些一般的东西，例如眼睛[③]，脑袋、手、以及诸如此类的东西都是幻想出来的，可是总得承认有[④]更简单、更一般的东西是真实的、存在的，由于这些东西的掺杂，不多不少正像某些真实的颜色掺杂起来一样，就形成了存在于我们思维中的东西的一切形象，不管这些东西是真的、实在的也罢，还是虚构的、奇形怪状的也罢。一般的物体性质和它的广延，以及具有广延性东西的形状、量或大小和数目都属于这一类东西；还有这些东西所处的地点，所占的时间，以及诸如此类的东西。

这就是为什么我们从以上所说的这些将做出这样的结论也许.是不会错的：物理学、天文学、医学、以及研究各种复合事物的其他一切科学都是可疑的、靠不住的；而算学、几何学，以及类似这样性质的其他科学，由于他们所对待的都不过是一些非常简单、非常一般的东西，不大考虑这些东西是否存在于自然界中，因而却都含有某种确定无疑的东西。因为，不管我醒着还是睡着，二和三加在一起总是形成五的数目，正方形总不会有四个以上的边；像这样明显的一些真理，看来不会让人怀疑有什么错误或者不可靠的可能。

[②] “也没有什么相当可靠的迹象 ”，法文第二版缺。

[①] “的其余部分 ”，法文第二版缺。

[②] 法文第二版：“ 实在的 ”。

[③] 法文第二版是：“ 例如身子、眼睛…… ”。

[④] 法文第二版：“ 至少还有其他 ”。

虽然如此，自从很久以来我心里就有某一种想法：有一个上帝，他是全能的，就是由他把我像我现在这个样子创造和产生出来的。可是，谁能向我保证这个上帝[①]没有这样做过，即本来就没有 13 地，没有天，没有带有广延性的物体，没有形状，没有大小，没有地点，而我却偏偏具有这一切东西的感觉，并且所有这些都无非是像我所看见的那个样子存在着的？还有，和我有时断定别的人们甚至在他们以为知道得最准确的事情上弄错一样，也可能是上帝有意让我[②]每次在二加三上，或者在数。一个正方形的边上，或者在判断什么更容易的东西（如果人们叮以想出来比这更容易的东西的话）上弄错。但是也许上帝并没有故意让我弄出这样的差错，因为他被人说成是至善的。尽管如此，如果说把我做成这样，让我总是弄错，这是和他的善良性相抵触的话，那么容许我有时弄错好像也是和他的善良性绝对[③]相反的，因而我不能怀疑他会容许我这样做。

这里也许有人宁愿否认一个如此强大的上帝的存在而不去相信其他一切事物都是不可靠的。不过我们目前还不要去反对他们，还要站在他们的方面去假定在这里所说的凡是关于一个上帝的诺都是无稽之谈。尽管如此，无论他们把我所具有的状况和存在做怎样的假定，他们把这归之于某种命运或宿命也罢，或者归之于偶然也罢，或者把这当作事物的一种连续和结合也罢，既然[①]失误和弄错是一种不完满，那么肯定的是[②]，他们给我的来源所指定的作者越是无能，我就越可能是不完满以致我总是弄错。对于这样的一些理由，我当然无可答辩；但是我不得不承认，凡是我早先信以为真的见解，没有一个是我现在[③]不能怀疑的，这决不是由于考虑不周或轻率的原故，而是由于强有力的、经过深思熟虑的理由。因此，假如我想要在科学上找到什么经久不变的[④]、确然可信的东西的话，我今后就必须对这些思想不去下判断，跟我对一眼就看出是错误的东西一样，不对它们加以更多的信任[⑤]。

但是，仅仅做了这些注意还不够，我还必须当心把这些注意记住；因为这些旧的、平常的见解经常回到我的思维中来，它们跟我相处的长时期的亲熟习惯给了它们权利，让它们不由我的意愿而占据了我的心，差不多成了支配我的信念的主人。只要我把它们按照它们的实际情况那样来加以考虑，即像我刚才指出的那样，它们在某种方式上是可疑的，然而却是十分可能的，因而人们有更多的理由去相信它们而不去否认它们，那么我就永远不能把承认和信任它们的习惯破除。就是因为这个原故，我想，如果我反过来千方百计地来骗我自己，假装所有这些见解都是错误的，幻想出来的，直到在把我的这些成见反复加以衡量之后，使它们不致让我的主意偏向这一边或那一边，使我的判断今后不致为坏习惯所左右，不致舍弃可以导向认识真理的正

[①] 法文第二版：“ 可是我怎么知道是否他…… ”。

[②] 法文第二版：“ 我怎么知道上帝是否让我也在…… ”。

[③] “绝对 ”：法文第二版缺。

[①] 法文第二版在“ 既然 ” 之前，还有“ 或者最后用其他的什么方式也罢 ”。

[②] “肯定的是 ” 法文第二版缺。

[③] “现在 ” 在法文第二版里是“ 有点 ”。

[④] “经久不变的 ” 在法文第二版里是“ 可靠的 ”。

[⑤] ”我今后……信任 ” 在法文第二版里是：” 今后我就应该和对显然是错误的东西一样，不轻易下判断 ”。

路反而误入歧途，那我就做得更加慎重了。[1]因为我确实相信在这条路上既不能有危险，也不能有错误，确实相信我今天不能容许我有太多的不信任，因为现在的问题还不在于行动，而仅仅在于沉思和认识。

因此我要假定有某一个妖怪，而不是一个真正的上帝（他是至上的真理源泉），这个妖怪的狡诈和欺骗手段不亚于他本领的强大，他用尽了他的机智来骗我[2]。我要认为夭、空气、地、颜色、形状、声音以及我们所看到的一切外界事物都不过是他用来骗取我轻信的一些假象和骗局[3]。我要把我自己看成是本来就没有手，没有眼睛，没有肉，没有血，什么感官都没有，而却错误地相信我有这些东西。我要坚决地保持这种想法；如果用这个办法我还认识不了什么真理，那么至少我有能力不去下判断。就是因为这个原故，我要小心从事，不去相信任何错误的东西，并且使我在精神上做好准备去对付这个大骗子的一切狡诈手段，让他永远没有可能强加给我任何东西，不管他多么强大，多么狡诈。

可是这个打算是非常艰苦吃力的，而且由于某一种惰性使我不知不觉地又回到我日常的生活方式中来。就像一个奴隶在睡梦中享受一种虚构的自由，当他开始怀疑他的自由不过是一场黄粱美梦而害怕醒来时，他就和这些愉快的幻象串通起来，以便得以长时间地受骗一样，我自己也不知不觉地重新掉进我的旧见解中去，我害怕从这种迷迷糊糊的状态中清醒过来，害怕在这个休息的恬静之后随之而来的辛勤工作不但不会在认识真理上给我带来什么光明，反而连刚刚在这些难题上搅动起来的一切乌云都无法使之晴朗起来。

[1] 法文第二版是：”就是因为这个原故，我想假如我故意采取一种敌对的情绪，我自己骗我自己，假如我一时假装所有这些见解完全都是错误的、幻想出来的，直到终于把我的旧的和新的成见……那么就做得很好了”。

[2] 法文第二版：”我要假定，用尽个部机智来骗我的，不是上帝（他是非常善良的，并且是至上的真理源泉）而是某一个恶魔，他的狡猾和欺骗手段不亚于他本领的强大”。

[3] 法文第二版：“……以及其他一切外界事物都不过是他用来骗取我轻信的一，些假象和梦幻”。

第二个沉思　论人的精神的本性以及精神比物体更容易认识

我昨天的沉思给我心里装上了那么多的怀疑，使我今后再也不能把它们忘掉。可是我却看不出能用什么办法来解决它们；我就好像一下子掉进非常深的水潭里似的，惊慌失措得既不能把脚站稳在水底也不能游上来把自己浮到水面上。虽然如此，我将努力沿着我昨天已经走上的道路继续前进，躲开我能够想像出有一点点可疑的什么东西，就好像我知道它是绝对错误的一样。我还要在这条路上一直走下去，直到我碰到什么可靠的东西，或者，假如我做不到别的，至少直到我确实知道在世界上就没有什么可靠的东西时为止。

阿几米德只要求一个固定的靠得住的[①]点,好把地球从它原来的位置上挪到另外一个地方去。同样，如果我有幸找到哪管是一件确切无疑的事，那么我就有权抱远大的希望了。

因此我假定凡是我看见的东西都是假的；我说服我自己把凡是我装满了假话的记忆提供给我的东西都当作连一个也没有存在过。我认为代什么感官都没有：物体、形状、广延、运动和地点都不过是在我心里虚构出来的东西。那么有什么东西可以认为是真实的呢？除了世界上根本就没有什么可靠的东西而外，也许再也没有别的了。

可是我怎么知道除了我刚才断定为不可靠的那些东西而外，还有我们不能丝毫怀疑的什么别的东西呢？难道就没有上帝，或者什么别的力量，把这些想法给我放在心里吗？这倒并不一定是这样；因为也许我自己就能够产生这些想法。那么至少我，难道我不是什么东西吗？可是我已经否认了我有感官和身体。尽管如此，我犹豫了，因为从这方面会得出什么结论来呢，难道我就是那么非依靠身体和感官不可，没有它们就不行吗？可是我曾说服我自己相信世界上什么都没有，没有天，没有地，没有精神，也没有物体：难道我不是也曾说服我相信连我也不存在吗？绝对不；如果我曾说服我自己相信什么东西，或者仅仅是我想到过什么东西，那么毫无疑问我是存在的。可是有一个我不知道是什么的非常强大、非常狡猾的骗子，他总是用尽一切伎俩来骗我。因此，如果他骗我，那么毫无疑问我是存在的；而且他想怎么骗我就怎么骗我，只要我想到我是一个什么东西，他就总不会使我成为什么都不是。所以，在对上面这些很好地加以思考，同时对一切事物仔细地加以检查之后，最后必须做出这样的结论，而且必须把它当成确定无疑的，即有我，我存在这个命题，每次当我说出它来，或者在我心里想到它的时候，这个命题必然是真的。

可是我还不大清楚，这个确实知道我存在的我到底是什么，所以今后我必须小心从事，不要冒冒失失地把别的什么东西当成我。同时也不要在我认为比我以前所有的一切认识都更可靠、更明显的这个认识上弄错了。

就是为了这个原故，所以在我有上述这些想法之前，我先要[①]重新考虑我从前认为我是什么 ;并且我要把凡是可以被我刚才讲的那些理由所冲击到的[②]东西，全部从我的旧见解中铲除出去，让剩下来的东西恰好是完全可靠和确

[①] 法文第二版：“ 不动的 ”。

[①] 法文第二版：“ 现在先要 ”。

[②] 法文第二版：“ 多少冲击到的 ”。

定无疑的。那么我以前认为我是什么呢？毫无疑问，我想过我是一个人。可是一个人是什么？我是说一个有理性的动物吗？当然不；因为在这以后，我必须追问什么是动物，什么是有理性的，这样一来我们[③]就将要从仅仅一个问题上不知不觉地陷入无穷无尽的别的一些更困难、更麻烦的问题上去了，而我不愿意把我剩有的很少时间和闲暇浪费在纠缠像这样的一些细节上。可是我要在这里进一步思考从前在我心里生出来的那些思想（那些思想不过是在我进行思考我的存在时从我自己的本性中生出来的），我首先曾把我看成是有脸、手、胳臂，以及由骨头和肉组合成的这么一架整套机器，就像从一具尸体上看到的那样，这架机器，我曾称之为身体。除此而外，我还曾认为我吃饭、走路、感觉、思维，并且我把我所有这些行动都归到灵魂上去；但是我还没有进一步细想这个灵魂到底是什么；或者说，假如我进一步细想了，那就是我曾想像它是什么极其稀薄、极其精细的东西，好像一阵凤，一股火焰，或者一股非常稀薄的气，这个东西钻进并且散布到我的那些比较粗浊的部分里。至于物体，我决不怀疑它的性质；因为我曾以为我把它认识得非常清楚了，并且如果我要按照我那时具有的概念来解释它的话，我就会这样地描述它：物体，我是指一切能为某种形状所限定的东西；它能包含在某个地方，能充满一个空间，从那里把其他任何物体都排挤出去；它能由于触觉，或者由于视觉，或者由于听觉，或者由于味觉，或者由于嗅觉而被感觉到；它能以若干方式被移动，不是[①]被它自己，而是被在它以外的什么东西，它受到那个东西的接触和压力，从而被它所推动。因为像本身有自动、感觉和思维等能力的这样一些优越性，我以前决不认为应该把它们归之于物体的性质[②]，相反看到像这样一些功能出现在某些物体之中，我倒是非常奇怪的。

可是，现在我假定有某一个极其强大，并且假如可以这样说的话，极其恶毒、狡诈的人[③]，它用尽它的力量和机智来骗我，那么我到底是什么呢？我能够肯定我具有一点点我刚才归之于[④]物体性的那些东西吗？我在这上面进一步细想，我在心里把这些东西想来想去，我没有找到其中任何一个是我可以说存在于我心里的。用不着我一一列举这些东西。那么就拿灵魂的那些属性来说吧，看看有没有一个是在我心里的。首先两个是吃饭和走路；可是，假如我真是没有身体，我也就真是既不能走路，也不能吃饭。另外一个是感觉；可是没有身体就不能感觉，除非是我以为以前我在梦中感觉到了很多东西，可是醒来之后我认出实际上并没有感觉。另外是思维。现在我觉得思维是属于我的一个属性，只有它不能跟我分开。有我，我存在这是靠得住的；可是，多长时间？我思维多长

时间，就存在多长时间；因为假如我停止[①]思维，也许很可能我就同时停止[②]了存在。我现在对不是必然真实的东西一概不承认；

[③] 法文第二版：“我”。

[①] 法文第二版“实际上不是”。

[②] 法文第二版：“本身有自动的能力，同时也有感觉或者恩想的能力，我以前决不认为这是属于物体的性质的”。

[③] 法文第二版：“某一个妖怪”。

[④] 法文第二版：“我刚才说过属于”。

[①] 法文第二版：”完全停止”。

[②] 法文第二版：”完全停止”。

因此，严格来说我只是一个在思维的东西，也就是说，一个精神，一个理智，或者一个理性，这些名称的意义是我以前不知道的。那么我是一个真的东西，真正存在的东西了；可是，是一个什么东西呢？

我说过：是一个在思维的东西。还是什么呢？我要再发动我的想像力来看看我是不是再多一点的什么东西，我不是由肢体拼凑起来的人们称之为人体的那种东西；我不是一种稀薄、无孔不入、渗透到所有这些肢体里的空气；我不是风，我不是呼气，不是水汽，也不是我所能虚构和想像出来的任何东西，因为我假定过这些都是不存在的，而且即使不改变这个假定，我觉得这并不妨碍我确实知道我是一个东西。

可是，能不能也是这样：由于我不认识而假定不存在的那些东西，同我所认识的我并没有什么不同？我一点也不知道。关于这一点我现在不去讨论，我只能给我认识的那些东西来判断：我已经认识到我存在，现在我追问已经认识到我存在的这个我究竟是什么，可是关于我自己的这个概念和认识，严格来说既不取决于我还不知道其存在的那些东西，也更不取决于任何一个用想像虚构出来的和捏造出来的东西[3]，这一点是非常靠得住的。何况虚构和想像这两个词就说明我是错误的；因为，如果我把我想像成一个什么东西，那么实际上我就是虚构了，因为想像不是别的，而是去想一个物体性东西的形状或影像。我既然已经确实知道了我存在，同时也确实知道了所有那些影像，以及一般说来，凡是人们归之于物体性质的东西部很可能不过是梦或幻想。其次，我清楚地看到，如果我说我要发动我的想像力以便更清楚地认识我是谁[1]。这和我说我现在是醒着，我看到某种实在和真实的东西，但是由于我看得还不够明白，我要故意睡着，好让我的梦给我把它更真实、更明显地提供出来，是同样不合道理的。这样一来，我确切地认识到，凡是我能用想像的办法来理解的东西，都不属于我对我自己的议认识：认识到，如果要让精神把它的性质认识得十分清楚，那么我就需要让它不要继续用这种方式来领会，要改弦更张，另走别的路子。

那么我究竟是什么呢？是一个在思维的东西。什么是一个在思维的东西呢？那就是说，一个在怀疑，在领会：在肯定，在否定，在愿意，在不愿意，也在想像，在感觉的东西。当然，如果所有这些东西部属于我的本性，那就不算少了。可是，为什么这些东西不属于我的本性呢？难道我不就是差不多什么都怀疑，然而却了解、领会某些东西，确认和肯定只有这些东西是真实的，否认一切别的东西，愿意和希望认识得更多一些，不愿意受骗，甚至有时不由得想像很多东西，就像由于身体的一些器官的媒介而感觉到很多东西的那个东西吗？难道所有这一切就没有一件是和确实有我、我确实存在同样真实的，尽管我总是睡觉，尽管使我存在的那个人用尽他所有的力量[2]来骗我？难道在这些属性里边就没有一个是能够同我的思维有分别的，或者可以说是同我自己分得开的吗？因为事情本来是如此明显，是我在怀疑，在了解，在希望，以致在这里用不着增加什么来解释它。并且我当然也有能力去想像；因为即使可能出现这种情况（就像我以前曾经假定的那样），即我所想像的

---

[3] 法文第二版：“可是，我对我的存在的认识，严格说来，并下取决于我还不知道其存在的那些东西，因而也不取决于任何一个我用想像所能虚构出来的东西”。

[1] 法丈第二版：”我是什么”。

[2] 法文第二版：“技智”。

那些东西不是真的，可是这种想像的能力仍然不失其为实在在我心里，并且做成我思维的一部分。总之，我就是那个在感觉的东西，也就是说，好像是通过感觉器官接受和认识[①]事物的东西，因为事实上我看见了光，听到了声音，感到了热。但是有人将对我说：这些现象是假的，我是在睡觉。就算是这样吧；可是至少我似乎觉得就看见了，听见了，热了[②]，这总是千真万确的吧；真正来说，这就是在我心里叫做在感觉的东西，而在正确的意义上，这就是在思维，从这里我就开始比以前稍微更清楚明白地认识了我是什么。

可是[③]，我不能不相信：对于其影院是我的思维做成的、落于感宫的[④]那些有物体性的东西，比不落于想像、不知道是哪一部分的我自己认识得更清楚，虽然我认为可疑的、我以外的一些东西倒被我认识得比那些真实的、确切的、属于我自己本性的东西更明白、更容易，这实际上是一件非常奇怪的事情。不过我看出了这是怎么回事：我的精神是心猿意马，还不能把自己限制在真理的正确界限之内。让我们再一次给它放松一下缰绳吧，好让我们以后再慢慢地、恰如其分地把缰绳拉住，我们就能够更容易地节制它、驾御它了[①]。

让我们开始考虑一下最认识的、我们相信是了解得最清楚的东西[②]，也就是我们摸到、看见的物体吧。我不是指一般物体说的（因为“一般”这一概念通常是比较模糊的），而是考虑一下一个特殊物体。举一块刚从蜂房里取出来的蜡为例：它还没有失去它含有的蜜的甜味，还保存着一点它从花里采来的香气；它的颜色、形状、大小，是明显的；它是硬的、凉的、容易摸的[③]，如果你敲它一下，它就发出一点声音。总之，凡是能够使人清楚地认识一个物体的东西，在这里边都有。

可是，当我说话的时候，有人把它拿到火旁边：剩下的味道发散了，香气消失了，它的颜色变了，它的形状和原来不一样了，它的体积增大了，它变成液体了，它热了，摸不得了，尽管敲它，它再也发不出声音了。在发生了这个变化之后，原来的蜡还继续存在吗？

必须承认它还继续存在；而且对这一点任何人不能否认[④]。那么以前在这块蜡上认识得那么清楚的是什么呢？当然不可能是我在这块蜡上通过感官的媒介所感到的什么东西，因为凡是落于味觉、嗅觉。视觉、触觉、听觉的东

[①] ”接受和认识”，法文第二版是“发觉”。

[②] 法文第二版：“看见了光，我听见了声音，我感觉到了热”。

[③] 法文第二版“可是我仍然觉得”。

[④] 法文第二版：”落于感官的，感官本身检查的”。

[①] 法文第二版：“虽然如此，对于我觉得其存在性是可疑的、我不知道的、不属于我的那些东西，比起我所认识的、我相信其真实性的、属于我的本性的东西，一句话，比起我自己来，我倒认识和了解得更清楚，这说起来实际上是很奇怪的。不过我看出来这是怎么回事了。我的心是个放浪不羁的家伙，它喜欢乱跑乱窜，还不能忍受把它拴在真理的界限以内。那么再把它的缰绳放松一次，给它全部自由，允许它观察出现在它以外的东西吧，好让我们以后再慢慢地、恰如其分地拉住绳缰，让它停下来考虑它的本质和它里边的一些东西，这样，在这以后它就比较容易受我们的节制和驾御了”。

[②] 法文第二版：“那么现在我们考虑一下人们通常认为是最容易认识，也相信是认识得最清楚的东西”。

[③] 法文第一版里是 onletOuche（人们摸到它），第二版里是 maniable（可拿的，顺手的）。这里是按照拉丁文版里 faciletangitur 译的。

[④] 法文第二版：“任何人都不怀疑，谁都这样断定”。

西都改变了，不过本来的蜡还继续存在。也许是我现在所想的这个东西，也就是说蜡，并不是这个蜜的甜味，也不是这种花的香味，也不是这种白的颜色，也不是这种形状，也不是这种声音，而仅仅是一个刚才在那些形式之下表现而现在又在另外一些形式之下表现的物体。可是，确切说来，在我象这个样子领会它时，我想象的什么呢？让我们对这件事仔细考虑一下，把凡是不属于蜡的东西都去掉，看一看还剩些什么。当然剩下的只有有广延的、有伸缩性的、可以变动的东西。那么有伸缩性的、可以变动的，这是指什么说的？是不是我想象这块圆的蜡可以变成方的，可以从方的变成三角形的？当然不是，不是这样，因为我把它领会为可能接受无数像这样的改变，而我却不能用我的想象来一个个地认识无数的改变，因此我所具有的蜡的概念是不能用想象的功能来做到的。

那么这个广延是什么呢？它不也是不认识的吗？因为在蜡融化的时候它就增大，在蜡完全融化的时候它就变得更大，而当热度 28 再增加时它就变得越发大了。如果我没有想到蜡[①]能够按照广延而接受更多的花样，多到出乎我的想象之外，我就不会清楚地、按照真实的情况来领会什么是蜡了。所以我必须承认我甚至连用想象都不能领会[②]这块蜡是什么，只有我的理智才能够领会[③]它。我是说这块个别的蜡，因为至于一般的蜡，那就更明显了，那么只有理智或精神才能领会[④]的这个蜡是什么呢？当然就是我看见的、我摸到的、我想象的那块蜡，就是我一开始认识[①]的那块蜡。可是，要注意的是对它的知觉，或者我们用以知觉它的行动[②]，不是看，也不是摸，也不是想象，从来不是，虽然它从前好像是这样，而仅仅是用精神去察看，这种察看可以是片面的、模糊的，像它以前那样，或者是清楚的、分明的，像它现在这样，根据我对在它里边的或组成它的那些东西注意得多或少而定。

可是，当我考虑我的精神是多么软弱，多么不知不觉地趋向于错误的时候，我不能太奇怪，因为即使我不言不语地在我自己心里考虑这一切，可是言语却限制了我，我几乎让普通言语的词句引入错误；因为如果人们把原来的蜡拿给我们，我们说我们看见这就是那块蜡，而不是我们判断这就是那块蜡，由于它有着同样的颜色和同样的形状。从这里，假如不是我偶然从一个窗口看街上过路的人，在我看见他们的时候，我不能不说我看见了一些人，就如同我说我看见蜡一样，那么我几乎就要断定说：人们认识蜡是用眼睛看，而不是光用精神去观察。可是我从窗口看见了什么呢？无非是一些帽子和大衣，而帽子和大衣遮盖下的可能是一些幽灵或者是一些伪装的人[③]，只用弹簧才能移动。不过我判断这是一些真实的[④]人，这样，单凭我心里的判断能力我就了解我以为是由我眼睛看见的东西。

一个人要想把他的认识提高到比一般人的认识水平以上，就应该把找碴

[①] 法文第二版：”甚至我们所考虑的这块蜡”。

[②] 法文第二版：”甚至我们所考虑的这块蜡”。

[③] 法文第二版：”甚至我们所考虑的这块蜡”。

[④] 法文第二版：“了解”。

[①] 法文第二版，“相信”。

[②] “或者我们用知觉它的行动”，法文第二版缺。

[③] “一些幽灵或者一些假装的人”，法文第二版是“一些人造的机器”。

[④] “真实的”，法文第二版缺。

儿怀疑一般人说话的形式和词句[①]当做可耻的事。我先不管别的，专门去考虑一下：我最初看到的，用外感官，或至少像他们说的那样，用常识，也就是说用想象力的办法来领会的蜡是什么，是否比我现在这样，在更准确地[②]检查它是什么以及能用什么办法去认识它之后，把它领会得更清楚、更全面些。当然，连这个都怀疑起来，那是可笑的。因为在这初步的知觉里有什么是清楚、30 明显的，不能同样落于最差的动物的感官里呢[③]？可是，当我把蜡从它的外表分别出来，就像把它的衣服脱下来那样，我把它赤裸裸地考虑起来，当然，尽管我的判断里还可能存在某些错误，不过，如果没有人的精神，我就不能把它像这个样子来领会。

可是，关于这个精神，也就是说关于我自己（因为直到现在除了我是一个精神之外，我什么都不承认），我将要说什么呢？我说，关于好像那么清楚分明地领会了这块蜡的这个我,我将要说什么呢[④]？我对我自己认识得难道不是更加真实、确切而且更加清楚、分明吗？因为，如果由于我看见蜡而断定有蜡，或者蜡存在，那么由于我看见蜡因此有我，或者我存在这件事当然也就越发明显，因为，有可能是我所看见的实际上并不是蜡；也有可能是我连看东西的眼睛都没有；可是，当我看见或者当我想是看见（这是我不再加以区别的）的时候，这个在思维着的我倒不是个什么东西，这是不可能的。同样，如果由于我摸到了蜡而断定它存在，其结果也一样，即我存在；如呆由我的想象使我相信而断定它存在，我也总是得出同样的结论。我在这里关于蜡所说的话也可以适用于外在于我在我以外的其他一切东西上。

那么，如果说蜡在不仅经过视觉或触觉，同时也经过很多别的原因而被发现了[①]之后，我对它的概念和认识[②]好像是更加清楚、更加分明了，那么，我不是应该越发容易、越发明显、越发分明地认识我自己了吗？[③]因为一切用以认识和领会蜡的本性或别的物体[④]的本性的理由都更加容易、更加明显地[⑤]证明我的精神的本性。除了属于物体的那些东西以外，在精神里还有很多别的东西能够有助于阐明精神的本性，那些东西就不值得去提了。

可是，我终于不知不觉地回到了我原来想要回到的地方；因为，既然事情现在我已经认识了，真正来说，我们只是通过在我们心里的理智功能，而不是通过想象，也不是通过感官来领会物体，而且我们不是由于看见了它，或者我们摸到了它才认识它，而只是由于我们用思维领会它，那么显然我认识了没有什么对我来说比我的精神更容易认识的东西了。可是，因为几乎不可能这么快就破除一个旧见[⑥]；那么，我最好在这里暂时打住，以便，经过这

[①] 法文第二版：“ 一般人所发明的说话形式 ”。

[②] 法文第二版：“ 更仔细地 ”。

[③] 法文第二版：“ 在这个知觉里，有什么不同的呢？有什么好像是不能以同样方式属于最差的动物的感官里呢？ ”

[④] 法文第二版：“ 这个好像……的我，呈什么呢？ ”。

[①] “被发现了 ”，法文第二版是：“ 使我更清楚 ”。

[②] “概念和认识 ”，法文第二版是：“ 概念或知觉 ”。

[③] 法文第二版：“ 我必须……承认我现在认识了我自己 ”。

[④] 法文第二版：“ 不管什么别的物体 ”。

[⑤] ”更加容易、更加明显地 ”，法文第二版是：“ 更好地 ”。

[⑥] 法丈第二版：“ 因为，既然事情现在对我来说已经明白了，即物体本身并不是由于被看见或者被模到，

么长的沉思，我把这一个新的认识深深地印到我的记忆里去。

而不过是披理解到或者通过思想被了解到才被认识的，那么我看得很清楚，没有再比我的精神对我来说更容易认识的了。但是，由于不容易这么快就破除一个习以为常见解”。

第三个沉思　论上帝及其存在

现在我要闭上眼睛，堵上耳朵，脱离开我的一切感官，我甚至要把一切物体性的东西的影象都从我的思维里排除出去，或者至少（因为那是不大可能的）我要把它们看做是假的；这样一来，由于我仅仅和我自己打交道，仅仅考虑我的内部，我要试着一点点地进一步认识我自己，对我自己进一步亲热起来。我是一个在思维的东西，这就是说，我是一个在怀疑，在肯定，在否定，知道的很少，不知道的很多，在爱、在恨、在愿意、在不愿意、也在想象、在感觉的东西。因为，就像我刚才说过的那样，即使我所感觉和想像的东西也许决不是在我以外、在它们自己以内的，然而我确实知道我称之为感觉和想象的这种思维方式，就其汉仅是思维方式来说，一定是存在和出现在我心里的。而且我刚才说得虽然不多，可是我认为已经把我真正知道的东西，或至少是我直到现在觉得我知道了的东西，全部都说出来了。

现在我要更准确地考虑一下是否在我心里也许就没有我还没有感觉的其他认识[①]。我确实知道了我是一个在思维的东西；但是我不是因此也就知道了我需要具备什么，才能使我确实知道什么事情吗？在这个初步的认识里，只有我认识的一个清楚、明白的知觉[①]。老实说，假如万一我认识得如此清楚、分明的东西竟是假的，那么这个知觉就不足以使我确实知道它是真的。从而我觉得我已经能够把“凡是我们领会得十分清楚、十分分明的东西都是真实的”这一条订为总则。

虽然如此，我以前当作非常可靠、非常明显而接受和承认下来的东西，后来我又都认为是可疑的、不可靠的。那些东西是什么呢？是地、天、星辰、以及凡是我通过我的感官所感到的其他东西。35 可是，我在这些东西里边曾领会得清楚、明白的是什么呢？当然不是别的，无非是那些东西在我心里呈现的观念或思维。并且就是现在我还不否认这些观念是在我心里。可是还有另外一件事情是我曾经确实知道的，并且由于习惯的原因使我相信它，我曾经以为着得非常清楚，虽然实际上我并没有看出它，即有些东西在我以外，这些观念就是从那里发生的，并且和那些东西一模一样。我就是在这件事情上弄错了；或者，假如说我也许是按照事实真相判断的，那也决不是对我的判断的真实性的原因有什么认识。

可是当我考虑有关算学和几何学某种十分简单、十分容易的东西，比如三加二等于五，以及诸如此类的其他事情的时候，我不是至少把它们领会得清清楚楚，确实知道它们是真的吗？当然，假如从那以后，我认为可以对这些东西怀疑的话，那一定不是由于别的理由，而只是因我心里产生这样一种想法，即也许是一个什么上帝，他给了我这样的本性，让我甚至在我觉得是最明显的一些东西上弄错。但是每当上述关于一个上帝的至高无上的能力这种见解出现在我的思维里时，我都不得不承认，如果他愿意，他就很容易使我甚至在我相信认识得非常清楚的东西上弄错。可是反过来，每当我转向我以为领会得十分清楚的东西上的时候，我是如此地被这些东西说服，以致我自己不由得说出这样的话：他能怎么骗我就怎么骗我吧，只要我想我是什么

[①] 法文第二版：“现在，为了进一步开展我的认阅，我要小心谨慎，仔细考虑在我心里是否还能发现我至今还没有看出来的别的什么东西”。

[①] 法文第二版：“在这个初步的认识里，只有我所说的清楚、明白的知觉才能使我确实知道真实性”。

东西，他就决不能使我什么都不是；或者既然现在我存在这件事是真的，他就决不能使我从来或者有那么一天没有存在过；他也决不能使三加二之和多于五或少于五，或者在我看得很清楚的诸如此类的事情上不能像我所领会的那个样子。

并且，既然我没有任何理由相信有个什么上帝是骗子，既然我还对证明有一个上帝的那些理由进行过考虑，因此仅仅建筑在这个见解之上的怀疑理由当然是非常轻率的，并且是（姑且这么说）形而上学的。可是，为了排除这个理由，我应该在一旦机会来到的时候，检查一下是否有一个上帝；而一旦我找到了有一个上帝，我也应检查一下他是否是骗子。因为如果不认识这两个事实真相，我就看不出我能够把任何一件事情当作是可靠的。而为了我能够有机会去做这种检查而不致中断我给我自己提出来的沉思次序，即从在我心里首先找到的概念一步步地推论到后来可能在我心里 37 找到的概念,我就必须在这里把我的全部思维分为几类，必须考虑在哪些类里真正有真理或有错误。

在我的各类思维之中，有些是事物的影象。只有在这样一些思维才真正适合观念这一名称：比如我想起一个人，或者一个怪物，或者天，或者一个天使，或者上帝本身。除此而外，另外一些思维有另外的形式，比如我想要，我害怕，我肯定，我否定；我虽然把某种东西领会为我精神的行动的主体，但是我也用这个行动把某些东西加到我对于这个东西所具有的观念上；属于这一类思维的有些叫做意志或情感，另外一些叫做判断。

至于观念，如果只就其本身而不把它们牵涉到别的东西上去，真正说来，它们不能是假的；因为不管我想象一只山羊或一个怪物，在我想象上同样都是真实的。

也不要害怕在情感或意志里边会有假的；即使我可以希望一些坏亨情，或者甚至这些事情永远不存在，但是不能因此就说我对这些事情的希望不是真的。

这样，就只剩下判断了。在判断里我应该小心谨慎以免弄错。而在判断里可能出现的重要的和最平常的错误在于我把在我心里 38 的观念判断为和在我以外的一些东西一样或相似；因为，如果我把观念仅仅看成是我的思维的某些方式或方法，不想把它们牵涉到别的什么外界东西上去，它们当然就不会使我有弄错的机会。

在这些观念里边，有些我认为是与我俱生的，有些是外来的，来自外界的，有些是由我自己做成的和捏造的。因为，我有领会一般称之为一个东西，或一个真理，或一个思想的功能，我觉得这种功能不是外来的，而是出自我的本性的；但是，如果我现在听见了什么声音，看见了太阳，感觉到了热，那么一直到这时候我判断这些感觉都是从存在于我以外的什么东西发出的：最后，我觉得人鱼，鸳马以及诸如此类的其他一切怪物都是一些虚构和由我的精神凭空捏造出来的。可是也许我可以相信所有这些观念都是属于我称之为外来的、来自我以外的这些观念，或者它们都是与我俱生的，或者它们都是由我做成的；因为我还没有清楚地发现它们的真正来源。我现在要做的主要事情是，在有关我觉得来自我以外为什么对象的那些观念，看看有哪些理由使我不得不相信它们是和这些对象一样的。

第一个理由是：我觉得这是自然告诉我的；第二个理由是：我自己体会到这些观念是不以我的意志为转移的，因为它们经常不由我自主而呈现给

我，好像现在，不管我愿意也罢，不愿意也罢，我感觉到了热，而由于这个原因就使我相信热这种感觉戈这种观念是由于一种不同于我的东西，即由于我旁边的[1]火炉的热产生给我的。除了判断这个外来东西不是把什么别的，而是把它的影象送出来印到我心里以外，我看不出有什么我认为更合理的了。

现在我必须看一看这些理由是否过硬，是否有足够的说服力。当我说我觉得这是自然告诉我的，我用自然这一词所指的仅仅是某一，种倾向，这种倾向使我相信这个事情，而不是一种自然的光明[2]使我认识这个事情是真的。这二者之间[3]有很大的不同；因为对于自然的光明使我看到都是真的这件事，我一点都不能怀疑，就像它刚才使我看到由于我怀疑这件事，我就能够推论出我存在一样。在辨别真和假上，我没有任何别的功能或能力能够告诉我说这个自然的光明指给我是真的东西并不是真的，让我能够对于那种功能或能力和对于自然的光明同样地加以信赖。可是，至于倾向，我觉得它们对我来说也是自然的，我时常注意到，当问题在于在对善与恶之间进行选择的时候，倾向使我选择恶的时候并不比使我选择善的时候少；这就是为什么在关于真和假上，我也并不依靠倾向的原故。

至于另外的理由，即这些观念既然不以我的意志为转移，那么它们必然是从别处来的，我认为这同样没有说服力。因为我刚才所说的那些倾向是在我心里，尽管它们不总是和我的意志一致，同样，也许是我心里有什么功能或能力，专门产生这些观念而并不楷助于什么外在的东西，虽然我对这个功能和能力还一无所知；因为事实上到现在我总觉得当我睡觉的时候，这些观念也同样在我心里形成而不借助于它们所表象的对象。最后，即使我同意它们是由这些对象引起的，可也不能因此而一定说它们应该和那些对象一样。相反，在很多事例上我经常看到对象和对象的观念之间有很大的不同。比如对于太阳，我觉得我心里有两种截然不同的观念；一种是来源于感官的，应该放在我前面所说的来自外面的那一类里；根据这个观念，我觉得它非常小。另外一个是从天文学的道理中，也就是说，从与我俱生的某些概念里得出来的，或者是由我自己无论用什么方法制造出来的，根据这个观念，我觉得太阳比整个地球大很多倍。我对太阳所领会的这两个观念当然不能都和同一的太阳一样；理性使我相信直接来自它的外表的那个观念是和它最不一样的。

所有这些足够使我认识，直到现在，我曾经相信有些东西在我以外，和我不同，它们通过我的感官，或者用随便什么别的方法，把它们的观念或影象传送给我，并且给孜印上它们的形象，这都不是一种可靠的、经过深思熟虑的判断，而仅仅是从一种盲目的、卤莽的冲动得出来的。

可是还有另外一种途径可以用来考虑一下在我心里有其观念的那些东西中间，是否有些是存在于我以外的，比如，如果把这些观念看作只不过是思维的某些方式，那么我就认不出在它们之间有什么不同或不等，都好像是以同样方式由我生出来的。可是，如果把它们看作是影象，其中一些表示这一个东西，另外一些表示另外一个东西，那么显然它们彼此之间是非常不同的。因为的确，给我表象实体的那些观念，无疑地比仅仅给我表象样式或偶性的

---

[1] 法文第二版：“ 我坐在旁边的 ”。

[2] 即理性。

[3] 法文第二版：“ 这两种说法 ”。

那些观念更多一点什么东西，并且本身包括着（姑且这样说）更多的客观[1]实在性，也就是说，通过表象而分享程度更大的存在或完满性。再说，我由之而体会到一个至高无上的、永恒的、无限的、不变的、全知的、全能的、他自己以外的一切事物的普遍创造者的上帝的那个观念，我说，无疑在他本身里比给我表象有限的实体的那些观念要有更多的客观实在性。

现在，凭自然的光明显然可以看出，在动力的[2]、总的原因里一定至少和在它的结果里有更多的实在性：因为结果如果不从它的原因里，那么能从哪里取得它的实在性呢？这个原因如果本身没有实在性，怎么能够把它传给它的结果呢？

由此可见，不仅无中不能生有，而且比较完满的东西，幽就是

说，本身包含更多的实在性的东西，也不能是比较不完满的东西的结果和依据。这个真理无论是在具有哲学家们称之为现实的或形式的[1]那种实在性的那些结果里，或者是在人们仅仅队中考虑哲学家们称之为客观的实在性的那些观念里，都是清楚、明显的。例如：还没有存在过的石头，如果它不是由一个东西所产生,那个东西本身形式地或卓越地[2]具有进入石头的组织中的一切，也就是说，它本身包含着和石头所有的同样的东西或者更美好的一些别的东西，那么石头现在就不能开始存在；热如果不是由于在等级上，程度上，或者种类上至少是和它一样完满的一个东西产生，就不能在一个以前没有热的物体中产生。其他的东西也是这样。此外，热的观念或者石头的观念如果不是由于一个本身包含至少象我在热或者石头里所领会的同样多的实在性的什么原因把它放在我的心里，它也就不可能在我心里。因为，虽然那个原因不能把它们现实的或形式的实在性的任何东西传授到我的观念里，但是不应该因此就想象那个原因不那么实在；不过必须知道，既然每个观念都是精神的作品，那么它的本性使它除了它从思维或精神所接受或拿过来的那种形式的实在性以外，自然不要求别的形式的实在性，而观念只是思维或精神的一个样态，也就是说，只是思维的一种方式或方法。一个观念之所以包含这样一个而不包含那样一个客观实在性，这无疑地是来自什么原因，在这个原因里的形式实在性至少同这个观念所包含的客观实在性一样多。因为如果我们设想在观念里有它的原因里所没有的东西，那么这个东西就一定是从无中来的。然而一种东西客观地，或者由于表象，用它的观念而存在于理智之中的这种存在方式，不管它是多么不完满，总不能说它不存在，因而也不能说这个观念来源于无。虽然我在我的观念里所考虑的实在性仅仅是客观的，我也不应该怀疑实在性必然形式地存在于我的观念的原因里，我也不应该认

---

[1] “客观的”（Obectif），或“客观地”（Obectivement），在十六世纪的涵义和今天的涵义不同，在笛卡尔的用法是：仅就其在观念上的存在而言的就叫作“客观的”，或“客观地”存在。在十七世纪，“客观的”一词的反义词不是”主观的”，而是“真实的”或“形式的”。

[2] 亚里士多德哲学里四种原因之一。亚里士多德的四因是：（1）质料因，（2）形式因，（3）动力因，（4）目的因。

[1] ”形式的”（formel），或”形式地”（formellement），在笛卡尔的用法是：存在于我们所具有的观念所表象的东西之上，亦即真实地、实在地存在于我们的观念之所本的对象上。

[2] “卓越地”（emliiement）存在，指存在于高干自己而且包含了自己的东西。一个东西可以有三种存在方式：（1）客观地存在；（2）形式地存在；（3）卓越地存在。前两种已见于前面的注解中。

为这种实在性客观地存在于观念的原因里就够了；①因为，正和这样存在方式之由于观念的本性而客观地属于观念一样，存在方式也由于观念的本性而形式地属于这些观念的原因（至少是属于观念的原始的、主要的原因），而且即使一个观念有可能产生另一个观念，可是这种现象也不可能是无穷无尽的，它最终必须达到一个第一观念，这个第一观念的原因就象一个样本或者一个原型一样，在它里边形式地、实际地包含着仅仅是客观地或由于表象而存在于这些观念之中的全部实在性或者完满性。这样，自然的光明使我明显地看出，观念在我心里就象一些绘画或者一些图像一样，它们，不错，有可能很容易减少它们之所本的那些东西的完满性，可是决不能包含什么更伟大或者更完满的东西。

越是长时间地、仔细地考察所有这些事物，我就越是清楚、明白地看出它们是真的。不过最后我从这里得出什么结论来呢？这就是：如果我的某一个观念的客观实在性②使我清楚地认识到它①既不是形式地，也不是卓越地存在于我，从而我自己不可能是它的原因，那么结果必然是在肚界上并不是只有我一个人，而是还有别的什么东西存在，它就是这个观念的原因；另外，如果这样的观念不存在于我，我就没有任何论据能够说服我并且使我确实知道除了我自己以外就没有任何别的东西存在；因为，我曾经仔细地寻找过，可是直到现在我没有找到任何别的论据。

在所有这些观念之中②,除了给我表象我自己的那个观念在这里不可能有任何问题以外，还有一个观念给我表象一个上帝，另外的一些观念给我表象物体性的、无生命的东西，另外一些观念给我表象天使，另外一些观念给我表象动物，最后，还有一些观念给我表象象我一样的人。可是，至于给我表象其他的人，或者动物。或者天使的那些观念，我容易领会它们是可以由我关于物体性的东西和上帝所具有的其他一些观念混合而成的，尽管除了我以外，肚界上根本就没有其他的人，没有动物，没有天使。至于物体性的 46
东西的观念，我并不认为在它们里边有什么大得不得了和好得不得了的东西使我觉得它们不能来自我自己；因为，如果我再仔细地考虑它们，如果我象昨天考察蜡的观念那样考察它们，我认为在那里只有很少的东西是我领会得清清楚楚的，比如大小或者长、宽、厚的广延；用这种广延的这几个词和界限③形成起来的形状④；不同形状形成起来的各个物体之间所保持的地位，以及这种地位的运动或变化；还可以加上实体，时间和数目。至于别的东西，象光、颜色、声音、气味、味道、热，冷、以及落于触觉的其他一些性质，它们在我的思维里边是那么模糊不清以致我简直不知道它们到底是真的还是假的，仅仅是一些假象①，也就是说，不知道我对于性质所理会的观念到底是

---

① 法文第二版：“并且，我也不应该想象，我在我的观念甲所考虑的实在性既然不过是客观的，那么这个实在性就不必要非得是形式地或现实地存在于这些观念的原因里不可，而是只要它也是客观地存在于这些观念的原因里就够了”。

② 法文第二版：“客观的实在性丈完满性”。

① 法文第二版：“这种实在性或完满性”。

② 法文第二版：“在所有存在于我的这些观念之中”。

③ “词和界限”是指“长、宽、厚”说的。

④ 法文第二版：“由广延的词做成的形状”。

① “仅仅是一些假象”，法文第二版缺。

什么实在东西的观念呢，还是这些观念给我表象的只是一些幻想出来的、不可能存在的东西。因为，虽然我以前提出过，只有在判断里才能有真正的、形式的假，然而在观念里则可能有某种实质的假，即当观念把什么都不是的东西表象为是什么东西的时候就是这样。比如，我对于冷的观念和热的观念很不清楚、不明白，以致按照它们的办法我不能分辨出[②]到底冷仅仅是缺少热呢，还是热是缺少冷呢，或者二者都是实在的性质，或者都不是；并且，既然观念就象影像一样，没有任何一个观念似乎不给我们表象什么东西，如果说冷真地不过是缺少热，那么当作实在的、肯定的什么东西而把它给我表象出来的观念就不应该不恰当地被叫做假的，其他类似的观念也一样；我当然没有必要把它们的作者归之于别人而不归之于我自己。因为，如果它们是假的，就是说，如果它们表象的东西并不存在，那么自然的光明使我看出它们产生于无，也就是说它们之在我心里只是由于我的本性缺少什么东西，并不是非常完满的。如果这些观念是真的，那么即使它们给我表象的实在性少到我甚至不能清楚地分辨出来什么是所表象的东西，什么是无，我也看不出有什么理由使它们不能由我自己产生，使我不能是它们的作者[③]。

至于我具有的物体性的东西的清楚明白的观念，有些似乎是我能够从我自己的观念中得出来的，象我具有的实休的观念，时间的观念，数目的观念，以及诸如此类的其他东西的观念那样。因为，我想到石头是一个实体，或者一个本身有能力存在的东西，想到我是一个实体，[①]虽然我领会得很清楚我是一个在思维而没有广延的东西，相反石头是一个有广延而不思维的东西，这样，在这两个概念之间有着明显的不同，可是，无论如何它们在表象实体这一点上似乎是[②]一致的。同样，我想到我现在存在，并且除此而外我记得我从前也存在，我领会许多不同的思想，认识到这些思想的数目，在这时候我就在我心里得到时间和数目的观念，从此我就可以把这两种观念随心所欲地传给其他一切东西。

至于物体性的东西豹观念由之而形成的其他一些性质，即广延、形状、地位、变动等，它们固然不是形式地存在于我心里，因为我不过是一个在思维的东西；然而由于这仅仅是实体的某些样态，好象一些衣服一样，物体性的实体就在这些衣服下面给我们表现出来[③]，而且我自己也是一个实体，因此它们似乎是能够卓越地包含在我心里。

因而只剩下上帝的观念了，在这个观念里边，必须考虑一下是否有什么东西是能够来源我自己的。用上帝这个名称，我是指一个无限的、永恒的、常住不变的、不依存于别的东西的、至上明智的、无所不能的、以及我自己和其他一切东西（假如真有东西存在的话）由之而被创造和产生的实体说的。这些优点是这样巨大，这样卓越，以致我越认真考虑它们，就越不相信我对它们所具有的观念能够单独地来源于我。因此，从上面所说的一切中，必然得出上帝存在这一结论；因为，虽然实体的观念之在我心里就是由于我是一

[②] 法丈第二版：“以致它们不能告诉我”。

[③] 法文第二版：“那么即使它们给我夫象的实在性少到我甚至不能分辨出所表象的东西和无来，我也看不出为什么我不能是它的作者”。

[①] 法文第二版：“然后想到我自己也是一个实体”。

[②] 法文第二版：“二者都是”。

[③] “好象一些衣服一样，物体性的实体，就在这里衣服下面给我们表现出来”，法文第二版里缺。

个实体，不过我是一个有限的东西，因而我不能有一个无限的实体的观念，假如不是一个什么真正无限的实体把这个观念放在我心里的话。

我不应该想象我不是通过一个真正的观念，而仅仅是通过有限的东西的否定来领会无限的，就象我通过动和光明的否定来理解静和黑暗那样；因为相反，我明显地看到在无限的实体里边比在一个有限的实体里边具有更多的实在性，因此我以某种方式在我心里首先有的是无限的概念而不是有限的概念，也就是说，首先有的是上帝的概念而不是我自己的概念。因为，假如在我心里我不是有一个比我的存在体更完满的存在体的观念，不是由于同那个存在体做了比较我才会看出我的本性的缺陷的话，我怎么可能认识到我怀疑和我希望，也就是说，我认识到我缺少什么东西，我不是完满无缺的呢？

不能说这个上帝的观念也许实质上是假的，是我能够从无中得出它来的，也就是说，因为我有缺陷，所以它可能存在我心里，就象我以前关于热和冷的观念以及诸如此类的其他东西的观念时所说的那样；因为，相反，这个观念是非常清楚、非常明白的，它本身比任何别的观念都含有更多的客观实在性，所以自然没有一个观念比它更真实，能够更少被人怀疑为错的和假的了。

我说，这个无上完满的、无限的存在体的观念是完全真实的；因为，虽然也许可以设想这样的一个存在体是不存在的，可是不能设想它的观念不给我表象任何实在的东西，就象我不久以前关于冷所说的那样。

这个观念也是非常清楚、非常明白的，因为凡是我的精神清楚明白地领会为实在和真实的，并且本身含有什么完满性的东西，都完全包含在这个观念里边了。

虽然我不理解无限，或者[①]虽然在上帝里边有我所不能理解的、也许用思维绝对不能达到的无数事物，这都无碍于上面所说的这个事实是真的；因为我的本性是有限的[②]，不能理解无限，这是由于无限的本性的原故；只要我很好地领会[③]这个道理，把凡是我领会得清清楚楚的东西，其中我知道有什么完满性，也许还有无数 51 的其他完满性是我不知道的，都断定为形式地或卓越地存在于上帝里边，使我对上帝所具有的观念在我心里边的一切观念中是最真实，最清楚、最明白的就够了。

可是也许我是比我所想象的更多一点什么，也许我归之于一个上帝的本性的一切完满性是以某种方式潜在于我心中，虽然它们还没有产生出来，还没有由它们的行动表现出来。事实上，我已经体验出我的认识逐渐增长，逐渐完满起来，我看不出有什么能够阻止它越来越向无限方面增长。还有，既然象这样增长和完满下去，我看不出有什么阻止我按照这个办法获得上帝本性的其他一切完满性。最后，似乎是，我取得这些完满性的能力如果是存在于

我心里，它就能够把这些完满性的观念印到并且引到我心里去[①]。

[①] 法文第二版：”并且”。

[②] 法文第二版：“我是有限的”。

[③] 法文第二版：“理解”。

[①] 法文第二版：“我看下出有什么能够阻止它像这样越来越向无限方面增长；既然像这样增长和完满下去，我也看下旧为什么我不能按照这个办法获得上帝本性的其他一切充满性，最后也看不出为什么我获得这些完满性的能力（如果这个能力现在真是在我心里的话）不足以产生这些完满性的观念”。

虽然如此，在我更仔细一点地观察一下，我就看出这是不可能的；

因为。首先，即使我的认识真是每天都取得进一步的完满，我的本性里真是有很多潜在的东西还没有成为现实地存在，可是所有这些优点绝对不属于，也不接近我所具有的上帝的观念，因为在上帝的观念里，没有仅仅是潜在的东西，全都是现实存在的、实在的东西。尤其是从我的认识逐渐增加，一步步增长这一事实上，难道不就是必然的、非常可靠的证据，说明我的认识是不完满的吗？再说，虽然我的认识越来越增长，可是我仍然认为它不能是现实无限的。

因为它永远不能达到一个不能再有所增加的那样高度的完满性。

可是我把上帝是现实无限的领会到在他所具有的至高无上的完满性上再也不能有所增加这样一个高度。最后，我理解得十分清楚：

一个观念的客观的存在体不能由一个仅仅是潜在的存在体（这样的存在体真正来说是没有的）产生，它只能由一个形式的或现实的存在体产生。

当然，在刚才我所说的一切里，对于凡是愿意在这上面仔细进行思考的人，我看不出有什么不是通过自然的光明非常容易认识的；可是，当我把我的注意力稍一放松，我的精神就被可感觉的东西的影象弄得模糊起来，好象瞎了一样，不容易记得我对于比我的存在体更完满的一个存在体所具有的观念为什么应该必然地被一个实际上更完满的存在体放在我心里的原故。

这就是为什么我现在放下别的，只考虑一下具有上帝的这个观念的我自己，如果在没有上帝的情况下，我能不能存在。我问：

我是从谁那里得到我的存在呢？也许从我自己，或者从我的父母，或者从不如上帝完满的什么其他原因；因为不能想象有比上帝更完满，或者和上帝一样完满的东西。

那么，如果我不依存于其他一切东西，如果我自己是我的存在的作者，我一定就不怀疑任何东西，我一定就不再有希望，最后，我一定就不缺少任何完满性；因为，凡是在我心里有什么观念的东西，我自己都会给我，这样一来我就是上帝了。

我不应该想象我缺少的东西也许比我已经有的东西更难取得；因为相反，认为我，也就是说，一个在思维的东西或实体，是从无中生出来的，这无疑地要比我对于我不知道的、只不过是这个实体的一些偶性的很多东西去取得认识要难得多。而这样一来，毫无疑问，如果我自己给了我的比我刚才说的更多，也就是说，如果我是我的产生和存在的作者，那么我至少不会缺少比较容易取得的东西，即至少不会缺少在我领会上帝的观念中所含有的任何东西，因为那些东西里边没有一件是我觉得更难取得的；如果有一种更难取得的东西，它一定会那样向我表现出来（假定我自己）是我所具有的其他一切东西的来源的话），因为我会体验到我的能力止于此，不能达到那里。

虽然我可以假定我过去也许一直是象我现在这样存在，但是我不会因此而避免这个推理的效力，也不能不认识到上帝是我的存在的作者这件事是必要的。因为我的全部生存时间可以分为无数部分，而每一部分都绝对不取决于其余部分，这样，从不久以前我存在过这件事上并不能得出我现在一定存在这一结论来，假如不是在这个时候有什么原因重新（估且这样说）产生我，创造我，也就是说保存我的话。

事实上，这对于凡是要仔细考虑时间的性质的人都是非常清楚；非常明显的，即一个实体，为了在它延续的一切时刻里被保存下来，需要同一的能

力和同一的行动，这种行动是为了重新产生它和创造它所必要的，如果它还没有存在的话。因此，自然的光明使我看得很清楚，保存和创造只是从我们的思想方法来看才是不同的，而从事实上来看并没有什么不同。所以，只有现在我才必须问我自己，我是否具有什么能力使现在存在的我将来还存在，因为，既然我无非是一个在思维的东西（或者至少既然一直到现在严格说来问题还只在于我自己的这一部分），那么如果这样的一种力量存在我心里，我一定会时刻想到它并且对它有所认识。可是，我觉得象这样的东西，在我心里一点都没有，因此我明显地认识到我依存于一个和我不同的什么存在体。

也许[①]我所依存的这个存在体并不是我叫做[②]上帝的东西，难的，它当然会那样向我表现出来（假定我自己是我所具有的其他一切东西的来源的话），因为我会在这上面看到我的能力到头了。[原文两处"不会否认我自己"（Jenemeserais pas denie），其中denie（否认）疑是denue （缺少）之误。]而我是由我的父母，或者由不如上帝完满的什么其他原因产生的吧？不，不可能是这样。因为，我以前已经说过，显然在原因里一定至少和在它的结果里有一样多的实在性。因此，既然我是一个在思维的、在我心里[①]有上帝的观念的东西，不管最后归之于我的本性[②]的原因是什么，必须承认它一定同样地是一个在思维的东西,本身具有我归之于上帝本性[③]的一切完满性的观念。然后可以重心追问这个原因的来源和存在是由于它本身呢，还是由于别的[④]56 什么东西。因为如果是由于它本身，那么根据我以前说过的道理，其结果是它自己一定是[⑤]上帝，因为它有了由于本身而存在的能力，那么它无疑地也一定有能力现实地具有它所领会[⑥]其观念的一切完满性，也就是说，我所领会为在上帝里边的一切完满性。如果它的来源和存在是由于它本身以外的什么原因，那么可以根据同样的道理重新再问：这第二个原因是由于它本身而存在的呢，还是由于别的什么东西而存在的，一直到一步步地，最终问到一个最后原因，这最后原因就是上帝。很明显，在这上面再无穷无尽地追问下去是没有用的，因为问题在这里不那么在于从前产生我的原因上，而在于现在保存我的原因上。

也不能假定也许我的产生是由很多原因共同做成的，我从这一个原因接受了我归之于上帝的那些完满性之一的观念，从另外一个原因接受了另外什么的观念，那样一来，所有这些完满性即使真地都存在于宇宙的什么地方，可是不能都结合在一起存在于一个唯一的地方，即上帝之中。因为，相反，在上帝里边的一切东西的统一性，或单纯性，或不可分性，是我在上帝里所领会的主要的完满性之一，而上帝的一切完满性的各种统一和集合[①]的观念一

[①] 法文第二版："不过，也许"。

[②] "我叫做"，法文第二版里缺。

[①] "在我心里"，法文第二版是"本身"。

[②] "归之于我的本性"，法文第二版是"我的存在"。

[③] "本性"，法文第二版里缺。

[④] "别的"，法文第二版里缺。

[⑤] "它自己一定是"，法文第二版是"'这个东西是"。

[⑥] "所领会"，法文第二版是"本身有"。

[①] "集合"，法丈第二版缺。

定不可能是由任何一个原因（由于这个原因，我同时也接受了其他一 57 切完满性的观念）放在我心里的。因为，如果这个原因不让我同时知道它们是什么，不让我以某种方式全部认识它们，它就不能让我把它们理解为连给在一起的、不可分的。

至于[②]我的父母，好象我是他们生的，关于他们，即使凡是我过去所相信的都是真的，可是这并不等于是他们保存了我，也不等于他们把我做成是一个在思维的东西，因为他们不过是[③]把某些部置放在这个物质里，而我断定[④]在这个物质里边关闭着的就是我，也就是说，我的精神（我现在只把精神当作了我自己）；所以关于他们，在这里是毫无问题的；可是必然得出这样的结论，即单从我存在和我心里有一个至上完满的存在体（也就是说上帝）的观念这个事实，就非常明显地证明了上帝的存在。

我只剩去检查一下我是用什么方法取得了这个观念的。因为我不是通过感官把它接受过来的，而且它也从来不是[⑤]象可感知的东西的观念那样，在可感知的东西提供或者似乎提供给我的⑥感觉的外部器官的时候，不管我期待不期待而硬提供给我。它也不是纯粹由我的精神产生出来或虚构出来的，因为我没有能力在上面加减任何东西。因此没有别的话好说，只能说它和我自己的观念一样，是从我被创造那时起与我俱生的。

当然不应该奇怪，上帝在创造我的时候把这个观念放在我心里，就如同工匠把标记刻印在他的作品上一样；这个标记也不必一定和这个作品有所不同。可是，只就上帝创造我这一点来说，非常可信的是，他是有些按照他的形象产生的我，对这个形象（里面包含有上帝的观念），我是用我领会我自己的那个功能去领会的，也就是说，当我对我自己进行反省的时候，我不仅认识到我是一个不完满、不完全、依存于别人的东西，这个东西不停地倾向、希望比我更好、更伟大的东西，而且我同时也认识到我所依存的那个别人，在他本身里边具有我所希求的、在我心里有其观念的一切伟大的东西，不是不确定地、仅仅潜在地，而是实际地，现实地、无限地具有这些东西，而这样一来，他就是上帝。我在这里用来证明上帝存在的论据，它的全部效果就在于我认识到，假如上帝真不存在，我的本性就不可能是这个样子，也就是说，我不可能在我心里有一个上帝的观念；我再说一遍，恰恰是这个上帝，我在我的心里有其观念，也就是说，他具有所有这些高尚的完满性，对于这些完满性我们心里尽管有什么轻微的观念，却不能全部理解。他不可能有任何缺点；凡是标志着什么不完满性的东西，他都没有。

这就足以明显他说明他不能是骗子，因为自然的光明告诉我们，欺骗必然是由于什么缺点而来的。

不过，在我把这件事更仔细地进行检查并对人们能够从其中取得的其他真理进行考虑之前，我认为最好是停下来一些时候专去深思这个完满无缺的上帝，消消停停地衡量一下他的美妙的属性，至少尽我的可以说是为之神眩目夺的精神的全部能力去深思、赞美、崇爱这个灿烂的光辉之无与伦比的美。

---

② “至于”，法文第二版里是“最后，至于”。

③ 法文第二版“我习惯地相信他们由之而产生了我的那种物质性的行为，与产生这样一种实体二者之间没有任何联系；而他们之有助于生下了我，最多是他们”。

④ 法文第二版：”我一向断定”。

⑤ 法文第二版；“不是通常”。

因为，信仰告诉我们，来肚的至高无上的全福就在于对上帝的这种深思之中，这样，我们从现在起就体验出，象这样的一个沉思，尽管它在完满程度上差得太远，却使我们感受到我们在此世所能感受的最大满足。

第四个沉思　论真理和错误

这几天我已经习惯于从感官里把我的精神摆脱出来，我又正好看出关于物体性的东西有很少是我们认识得准确的，关于人的精神有更多的东西是我们认识的，关于上帝本身我们认识的还要更多，这样，我现在把我的思维从考虑可感觉或可想像的东西上转到考虑完全脱离物质、纯粹精神的东西上去就毫无困难了。

关于人的精神，既然它是一个在思维的东西，一个没有长宽厚的广延性、没有一点物体性的东西，那么我的这个观念当然比任何物体性的东西的观念都要无比地清楚。而且当我考虑到我怀疑，也就是说我是一个不完全的、依存于别人的东西的时候，在我心里就十分清楚明白地出现一个完全的、不依存于别人的存在体的观念：也就是上帝的观念；单就这个观念之存在于我心里，或者具有这个观念的我是存在的，我就得出上帝是存在的而我的存在在我的生命的每一时刻都完全依存于他这样的结论，这个结论是如此地明显，以致我不认为有什么能比这件事更明确、更可靠地为人的精神所认识的了。因此我觉得我已经发现了一条道路，顺着这条道路我们就能从深思真实的上帝（在上帝里边包含着科学和智慧的全部宝藏）走到认识宇宙间的其他事物。

因为，首先，我看出他绝对不能骗我，因为凡是欺骗都含有某种不完满性；而且即使能够骗人好像标志着什么机智和能力，不过，想要骗人却无疑地证明是一种缺陷或恶意。因此在上帝里边不可能有欺骗。

其次，我体验到在我自己的心里有某一种判断能力，这种能力和我所具有的其他一切东西一样，无疑是我从上帝那里接受过来的；而且，因为他不想骗我，所以他肯定没有给我那样的一种判断能力，让我在正当使用它的时候总是弄错[1]。因此我认为假如不是从这里得出我永远不会弄错这样的结论的话，那么对这个真理[2]就再没有可怀疑的了；因为，如果凡是我所有的都是来自上帝的，如果他没有给我弄错的能力[3]，那么就应该说，我决不应该弄错。真地，当我单单想到上帝时[4]，我在心里并没发现什么错或假的原因；可是，后来[5]，当我回到我自己身上来的时候，经验告诉我，我还是会犯无数错误的，而在仔细[6]追寻这些错误的原因时,我注意到在我的思维中不仅出现一个实在的、肯定的上帝观念，或者一个至上完满的存在体的观念，同时，姑且这样说，也出现一个否定的、“ 无 ”的观念，也就是说，与各种类型的完满性完全相反的观念；而我好像就是介乎上帝与无之间的，也就是说，我被放在至上存在体和非存在体之间，这使得我，就我是由一个至上存在体产生的而言，在我心里实在说来没有什么东西能够引导我到错误上去；但是，如果我把我

---

[1] 法文第二版：” 其次，我从我自己的经验认识到，在我心里有某一种判断的功能，或分辨真、假的功能，这种功能我无疑地是从上帝那里接受过来的，和在我心里的以及凡是我所有的东西都是从上帝那里接受过来的一样；而且因为他不可能想要骗我。那么肯定他没有把部样的功能给我，让我在正当使用它的时候总是弄错。”——译者

[2] “这个真理 ”，法文第二版是：“ 关于这一点 ”。

[3] “能力 ”，法文第二版是“ 任何功能 ”。

[4] 法文第二版：“ 当我把我单单看做是来自上帝，当我完全转向他 ”。

[5] “后来 ”，法文第二版是“ 紧接着 ”。

[6] “仔细 ”；法文第二版缺。

看成是以某种方式分享了无或非存在体，也就是说，由于我自己并不是至上存在体[①]，我处于一种无限缺陷的状态中，因此我不必奇怪我是会弄错的。

这样一来，我认识到，错误，就其作为错误而言，并不取决于上帝的什么实在的东西，而仅仅是一种缺陷，从而对于犯错误来说，我不需要有上帝专门为这个目的而给我什么能力[②],而是我所以有时弄惜是由于上帝给了我去分辨真和假的能力对我来说并不是无限的。

虽然如此，我还不完全满足；因为，错误并不是一种纯粹的否定，也就是说，不是单纯的缺陷或者缺少我不应该有的什么完满性，而是缺少我似乎应该具有的什么认识。而且，在考虑上帝的性质时，我认为，如果说他给了我某种不完满的，也就是说，缺少什么必不可少的完满性的功能的话，这是不可能的；因为，工匠越是精巧熟练，从他的芋里做出来的活计就越是完满无缺的这件事如果是真的，那么我们可以想像由一切事物的至高无上的创造者所产生的东西，有哪一种在其各个部分上不是完满、完全精巧的呢？[③]当然，毫无疑问，上帝没有能把我创造得永远不能弄错；同时的确他也总是愿意要最好的东西。那么弄错比不弄错对于我更有好处吗？[①]

仔细考虑一下之后，我首先想到的是，我的智慧理解不了[②]为什么上帝做了他所做的事，这我倒也不必奇怪：同样，我也没有任何理由怀疑他的存在，因为我通过经验也许看到其他许多东西而不能理解上帝为什么以及怎样产生了它们[③]。因为，既然已经知道了我的本性是极其软弱、极其有限的，而相反，上帝的本性是广大无垠、深不可测、无限的，我再也用不着费事就看出他的潜能里有无穷无尽的东西，这些东西的原因超出了我精神的认识能力。

光是这个理由就足以让我相信：人们习惯于从目的里追溯出来的所有这一类原因都个能用于物理的或自然的东西上去；因为，去探求和打算发现上帝的那些深不可测的目的，我觉得那简直是狂妄已极的事。

再说，我还想到，当人们探求上帝的作品是否完满时，不应凌单独拿一个造物[④]孤立起来看，而应该总地把所有的造物都合起来看。因为，如果它是独一无二的[⑤]，它也许能有什么理由好像是十分不完满的；可是，如果把它看成是这个宇宙整体的一部分，它在它的本性上就是非常完满的[⑥]。而且，自从我故意怀疑一切事物以来，虽然我仅仅肯定地认识了我的存在和上帝的存在，可是自从我认出了上帝的无限潜能以来，我就不能否认他也产生了其他很多东西，或者至少它能够产生那些东西，因而我也不能否认孜存在并且被放在世界里，作为一切存在的东西的整体的一个部分。

[①] 法文第二版里下面还有一句：”并且我缺少很多东西”。

[②] “能力”，法文第二版是”功能”。

[③] 法文第二版“那么由宇宙的这个至高无上的创造者所创造的东西有什么在其各个部分上不是完满、完全精巧的呢？”

[①] 法文第二版：“那么我能够弄错比我不能够弄错是一件更好的事吗？”

[②] 法文第二版：“我理解不了”。

[③] 法文第二版：“而且也不应该因此而怀疑他的存在，因为我通过经验也许看到其他许多东西存在，虽然我不能够理解上帝为什么以及怎样做成了它们。”

[④] 即”东西”。基督教把世界上的一切东西都认为是上帝创造的，因此也叫”造物”。

[⑤] 法文第二版：“如果在世界上是独一无二的。”

[⑥] 法文第二版：“它们仍然是非常完满的。”

在这以后，更进一步看看我，并且考虑一下哪些是我的错误（只有这些错误才证明我不完满），我发现这是由两个原因造成为，即由于我心里的认识能力[①]和选择能力①或由于我的自由意志[②]，也就是说，由千我的理智，同时也由于我的意志。因为单由理智，我对任何东西部既不加以肯定，也不加以否定，我仅仅是领会我所能领会的东西的观念，这些观念是我能够加以肯定或否定的。可是在把理智这样地加以严格观察之后，可以说，在它里边决找不到什么错误，只按照“ 错误 ”这个词的本身意义来说。而且，虽然在世界上也许有无穷无尽的东西在我的理智里边我没有任何观念，却不能因此就说它缺少这些观念，好像欠了它的本性什么东西似的，而仅仅是它没有那些观念；因为，事实上没有任何理由能够证明上帝本来应该给我比他已经给我的那些认识功能更大、更广一些的认识功能；并且不管我把它想成是多么精巧熟练的工匠，我也不应该因此就认为他本来应该把他可以放到几个作品里的完满性全部放到每一个作品里。我也不能埋怨上帝没有给我一个相当广泛、相当完满的自由意志或意志，因为事实上我体验出这个自由意志或意志是非常大、非常广的，什么界限都限制不住它。而且我觉得在这里很值得注意的是，在我心里的其他一切东西里，没有一个能再比它更大、更完满的了。因为，举例来说，如果我考虑在我心里的领会功能，我认为它是很狭小，很有限的，而同时，我给我提供另外一个功能的观念，这个观念要广阔得多，甚至是无限的；仅仅从我能给我提供其观念这一事实，我就毫无困难地认识到这个观念是属于上帝本性的。如果我用同样方式检查记忆，或者想象，或者别的什么功能，我找不出任何一种能力在我之内不是非常小。不是有限的，而在上帝之内不是广大无垠，不是无限的。我体验到，在我之内只有意志是大到我领会不到会有什么别的东西比它更大，比它更广的了。这使我认识到，我之所以带有上帝的形象和上帝的相似性的，主要是意志。因为，虽然意志在上帝之内比在我之内要大得无法比拟，不论是在认识和能力方面（因为认识和能力在意志里结合到一起使意志更有力量，更有实效），或者是在事物方面（因为意志无限地扩展到更多的东西上），如果我把意志形式地、恰如其份地对它本身加以考虑的话，那么我就觉得它就不是更大。因为它仅仅在于我们对同一件事能做或不能做（也就是说，肯定它或吝定它，追从它或逃避它），或者不如说，它仅仅在于为了确认或否认、追从或逃避理智向我们提供的东西，我们做得就好象并不感觉到有什么外在的力量驱使我们似的。因为，为了能够自由，我没有必要在相反的两个东西之间选择这一个或那一个上抱无所谓的态度；而是，我越是倾向于这一个（无论是由于我明显地认识在那里有善和真，或者由于上帝是这样地支配了我的思想内部），我选择得就越自由，并且采取了这一个；而且，上帝的恩宠和自然的知识当然不是减少我的自由，而是增加和加强了我的自由。因此，当我由于没有任何理由迫使我倾向千这一边而不倾向于那一边时，我所感觉到的这种无所谓的态度不过是最低程度的自由。这种无所谓的态度与其说是在意志里表现出一种完满性，不如说是在知识里表现出一种缺陷；因为，如果我总是清清楚楚地认识什么是真，什么是善，我就决不会费事去掂算我到底应该采取什么样的判断和什么样的选择了，这样我就会完全自由，决不会抱无所谓的态度。

[①] “能力 ”，法文第二版是“ 功能 ”。——译者

[②] “自由意志 ”法文是“ 自由裁决 ”（librcarbirre，或 frarcarbitre）。

从所有这些，我认识到，我错误的原因既不是意志的能力本身（它是我从上帝那里接受过来的），因为它本性是非常广泛、非常完满的；也不是理解的能力或领会的能力，因为，既然我用上帝所给我的这个能力来领会，那么毫无疑问，凡是我所领会的，我都是实事求是地去领会，我不可能由于这个原故弄错。那么我的错误是从哪里产生的呢？是从这里产生的，即，既然意志比理智大得多、广得多，而我却没有把意志加以同样的限制，反而把它扩展到我所理解不到的东西上去，意志对这些东西既然是无所谓的，于是我就很容易陷于迷惘，并且把恶的当成善的，或者把假的当成真的来选取了。[①] 这就使我弄错并且犯了罪。

举例来说，过去这几天我检查了是否有什么东西在世界上存在[②]，并且认识到仅仅由于我检查了这一问题，因而显然我自己是存在的，于是我就不得不做这样的判断，即我领会得如此清楚的一件事是真的，不是由于什么外部的原因强迫我这样做，而仅仅是因为在我的理智里边的。一个巨大的清楚性，随之而来的就是在我的意志里边有一个强烈的倾向性；并且我越是觉得不那么无所谓，我就越是自由地去相信。相反，目前我不仅知道由于我是一个在思维的什么东西因而我存在，而且在我心里出现某一种关于物体性的本性的观念，这使我怀疑在我之内的这个在思维着的本性，或者不如说，我之所以为我的那个东西[①]是否与这个物体性的本性不同，或者是否二者是一个东西。我现在假定我还不认识有任何理由使我相信后一种而不相信前一种。因此对于否认它或肯定它，或者甚至不去加以任何判断，我都完全无所谓。

而且这种无所谓不仅扩展到理智绝对认识不到的东西上去，而且一般也扩展到（当意志考虑到这些东西时）理智不能完全清楚地发现所有这些东西的程度。因为，不管使我倾向于当我判断什么事情时我所采取的猜测的可能性有多大，单是这一认识的理由（即这些不过是一些猜测，而不是可靠的、无可置疑的），就足以给我机会去做出相反的判断。这几天我充份体验到，当我把我以前当作非常真确的一切事物都假定是假的，光是从这里我就看出了我们所以对这些事物采取某种怀疑的态度。

可是，如果我对我没有领会得足够清楚、明白的事情不去判断，那么显然是我把这一点使用得很好[②]，而且我没有弄错。可是如果我决定去否定它或肯定它，那么我就不再[③]是像我应该做的那样去使用我的自由意志了；如果我肯定了不是真的东西，那么显然我是弄错了。即使我判断对了，这也不过是碰巧罢了，我仍然难免弄错，难免不正确地使用我的自由意志。因为，自然的光明告诉我们，理智的认识永远必须先于意志的决定。构成错误的形式就在于不正确地使用自由意志上的这种缺陷上。我说，缺陷在于运用（因为运用是我来运用），而不在于我从上帝接受过来的能力[①]，也不在于从上帝来的运用。因为，我当然没有任何理由埋怨上帝没有给我一个比我从他那里得来

[①] 法文第二版：“ 并且把假的当成真的、把恶的当成善的来选取了。 ”

[②] 法文第二版：“ 真地存在 ”。

[①] 法文第二版：“ 我是我自己 ”。

[②] “显然是我把这一点使用得很好 ”，法丈第二版是：” 显然我是做对了 ”。

[③] “再 ”，法文第二版缺。

[①] “能力 ”，法文第二版是“ 功能 ”。

的那个智慧更有才能的[2]智慧，或比那个自然的光明更大[3]的自然的光明，因为事实上[4]不理解无穷无尽的[5]事物，这是有限的理智的本性，是一个天生就是有限的本性。但是我有一切理由感谢他，因为他从来没有欠过我什么，却在我之中给了我少量的完满性，我决没抱不正确的情绪，设想他不该把他所没有给我的其他完满性取消了或不给我。我也没有理 71 由埋怨他给了我一个比理智更广大的意志，因为意志只在于一件事，并且它的主体就像是不可分似的[6]，它的本性看来是这样的，不管从它身上拿掉了什么都会把它毁灭。而且，当然，它扩展得越广，我就越要感谢把它给了我的那个人的好心。最后，我也不应该埋怨上帝助长我做成这个意志的行为，也就是说我弄错了的那些判断，因为这些行为既然是取决于上帝的，所以就是完全真实的、绝对善良的；在某种意义上，我能够做成这些行为比我不能做成这些行为，在我的本性上有着更多的完满性。至于缺陷（错误和犯罪的形式的理由就在于缺陷），它不需要上帝方面的什么助长，因为它不是一个东西，也不是一个存在体，而且因为假如把它连系到上帝上去，把上帝当做它的原因，那么它就不能叫做缺陷，而应该叫做否定，按照学院所给的这两个词的意义来说。

因为事实上，假如说上帝并没有给我自由让我对于在他没有在我的理智里放进一种清楚、明白的认识的某些事物上去下判断或者不去下判断，这也不是在上帝方面的一种不完满，而无疑地是在我方面的不完满，是我没有使用好这个自由，因为是我在我领会得不清楚和糊里糊涂的一些事物上卤莽地下了判断。

可是，我看得出，虽然我一直是自由的，并且具有少量的认识，也就是说，上帝在把一种清楚、明白的智慧给了我的理智，使我对于一切事物用不着我加以丝毫考虑时，或者他仅仅把我在领会得不清楚、不明白时永远不去对任何事物下判断这样的一个决心深深地刻在我的记忆里，使我永远忘不了它，那么他本来是很容易使我决不弄错的。而且我看出来，只要我把我自己看成是独一无二的，就好像肚界上只有我自己似的，如果上帝把我造成为永远不弄错，那么我就会比我现在完满得多。可是我不能因此就否认在某种意义上，宇宙的某几个部分难免错误比一切部分都错误[1]，会有更大的完满性，而且上帝在把我投入肚界中时，如果[2]没有想把我放在最高贵、最完满的东西的行列里去，我也没有任何权利去埋怨。甚至我有理由满意：如果他没有给我由于我前面说过的第一个办法而不犯错误的能力(这种能力[3]取决于我对于我所能够考虑的一切事物的一种清楚、明白的认识），他至少在我的能力里边留下了另外一种办法，那就是下定决心在我没有把事情的真相弄清楚以前无论如何不去下判断。因为，虽然我看到在我的本性中[1]的这种缺陷，即我不

[2] “更有才能的”，法文第二版是“更广泛的”。

[3] “更大”，法文第二版是：“更完满”。

[4] “事实上”，法文第二版缺。

[5] “无穷无尽的”，法文第二版是“许多”。

[6] 法文第二版；”并且就像在于一个不可分割的东西一样”。

[1] 法文第二版：“比其他部分犯错误，比如果它们都犯错误”。

[2] “如果”，法文第二版缺。

[3] “能力”，法文第二版是“完满性”。

[1] “看到在我的本性中”，法文第二版是“体验到在我之中”。

能不断地把我的精神连到一个同一的思想上，可是我仍然由于一种专心一致的并且时常是反复的沉思，能够把它强烈地印到我的记忆中，使我每次在需要它的时候不能不想起它，并且由于这种办法能够得到不致犯错误的习惯。而且，由于人的最大的、主要的完满性就在于此，我认为[2]我从这个“沉思”里获益不浅，因为我发现了虚假和错误[3]的原因。

而且当然，除了我所解释[4]的那个原因以外不能还有其他原因了。因为每当我把我的意志限制在我的认识的范围之内，让它除了理智给它清楚、明白地提供出来的那些事物之外，不对任何事物下判断，这样我就不致于弄错；因为凡是我领会得清楚、明白的，都毫无疑问地是实在的、肯定的东西[5]，从而它不能是从无中生出来的，而是必然有上帝作为它的作者。上帝，我说，他既然是至上完满的，就决不能是错误的原因；因此一定要断言：像这样一种领会或者像这样一个判断是真实的。

此外，今天我不但知道了必须避免什么才能不致犯错误，而且也知道了我必须做什么才能认识真理。因为，如果我把我的注意力充份地放在凡是我领会得完满的事物上，如果我把这些事物从其余的、我所理解[1]得糊里糊涂的事物中分别出来，我当然就会认识真理。这就是我今后将要认真加以注意的。

---

[2] “我认为”，法文第二版是“我认为今天”。

[3] 法文第二版：“错误和虚假”。

[4] “我所解释的”，法文第二版是“我刚才所解释的”。

[5] “实在的、肯定的东西”，法文第二版是“什么东西”。

[1] “理解”，法文第二版是“领会”。

第五个沉思　论物质性东商的本质；再论上帝及其存在

关于上帝的属性，以及我自己的本性，也就是说，我的精神的本性，我还剩下很多东西有待检查；不过也许我另外再找机会去研究，在看出了必须去做什么或者必须不去做什么才能认识真理之后，目前我要做的主要事情是试求从我这几天所陷入的全部怀疑中解脱出来，甩掉那些怀疑，看看关于物质性的东西是否我们一点确切的东西都认识不到。

可是，在我检查我以外是否有这样的一些东西存在之前，我应该先考虑这些东西的观念（因为这些观念是在我的思维之中的），看看哪些是清楚的，哪些是模糊的。

首先我清楚地想到哲学家通常称之为“连续量”（qualltitecontinue）的量，或者有长、宽、厚的广延。广延是在这种量里边的，更确切他说，它是在东西里边的；在东西里边，人们加上广延。其次，我可以在这种量里举出许许多多不同的部分，在每一部分上加上各种大小、形状、位置和运动。最后我可以给每个运动规定出它延续的不同时间。

当我这样一般地加以考虑的时候，我不仅清楚地认识了这些东西，而且在我稍微加以注意的时候，我就认识到有关数目、形状、运动以及诸如此类的无数特点，这些特点的真实性不但表现得非常明显，而且和我的本性竟那么相合，以致当我开始发现这些特点时，我似乎并没有知道什么新的东西，而是想起了我从前已经知道了的东西，也就是说，发现了一些早已在我心里的东西，尽管我以前没有想到它们。

目前我认为最重要的是，我觉得在我心里有某些东西的无数观念，虽然这些东西也许在我的思维之外没有什么存在性，可是不能就认为它们是纯粹的无；而且，虽然我可以想到它们或者不想到它们，它们并不是我凭空捏造的，而是有它们真实、不变的本性的。举例来说，当我想到一个三角形时，即使在我的思维以外也许世界上根本没有什么地方存在这样的一个形状，也许从来没有过，可是毕竟这个形状的某一种确定的性质或形式或本质还是有的，它是不变的、永恒的，不是我凭空捏造的，也决不取决于我的精神，就像我们能够从推证出这个三角形的各种特性这件事所表现的那样（比如它的三角之和等于二直角，最大的角对最大的边，以及诸如此类的东西，这些东西，尽管在我从前第一次想到一个三角形时我绝对没有想到过），那么现在我认识得非常清楚、非常明白，不管我愿意不愿意，它们都是三角形之内的东西，因而不能说这是我凭空捏造的。

如果说也许三角形的这个观念是通过我的感官来到我心里的，因为我有时看到过一些三角形状的物体，可是这不过是我自己反驳我自己罢了，因为我可以在我心里做成千千万万其他形状，丝毫不能使人疑心它们是曾经落于我的感官的，不过这并不妨碍我能够推证出它们的本性的各种特点，当然我也可以推证出三角形的本性的各种特点。这些东西当然一定都是真的，因为我把它们领会得非常清楚，因而它们都是什么东西而不是纯粹的无；因为，显然，凡是真的都是什么东西[①]。我前面已经充份证明过，凡是我认识得清楚、分明的东西都是真的。虽然对这一点我没有加以证明，可是当我把它们领会得清楚、分明时，我不能不认为它们是真的，这是我的精神的本性使我这样

[①] 法文第二版里下面还有一句：“因为真实和存在是一回事”。

做的。而且我记得，即使我还在强烈地结合在感官的对象上时，我仍然把我领会得清楚、分明的有关形状、数目和其他属于算学和几何学的东西列入常住不变的真理之中。

那么现在，如果仅仅由于我可以从我的思维中得出什么东西的观念就断言凡是我清楚、分明地认识到是属于这个东西的都实际属于这个东西，那么难道我不可以由此得出关于上帝存在的一个论据和一个论证性的证明吗？当然我在我的心里觉察到他的观念（也就是说，一个至上完满的存在体的观念）并不比不论什么形状或什么数目的观念差。我对于一个现实的、永恒的存在性之是属于它的本性这一事实认识得清楚、分明的程度并不比我认识凡是我可以证明什么形状或什么数目之是真正属于这个形状或这个数目的本性的程度差。从而，即使凡是在前几个沉思里所断沓的都不是真的，上帝的存在在我心里至少应该算是和我迄今所认为仅仅有关数目和形状的一切数学真理同样可靠，虽然事实上乍看起来并不完全明显，好像有些诡辩的样子。因为，既然习惯于在其他一切事物中把存在和本质分开，我很容易相信上帝的存在是可以同他的本质分得开的，这样就能够把上帝领会为不是现实存在的。虽然如此，可是仔细想一想，我就明显地看出上帝的存在不能同他的本质分开，这和一个直线三角形的本质之不能同它的三角之和等于二直角分开，或一座山的观念之不能同一个谷的观念分开一样。因此，领会一个上帝（也就是说，领会一个至上完满的存在体）而他竟缺少存在性（也就是说，他竟缺少某种完满性），这和领会一座山而没有谷是同样不妥当的。

可是，虽然事实上我不能领会一个不带存在性的上帝，也不能领会一个不带谷的山，不过，既然仅仅由于我领会一个带谷的山不能因此就说世界上有山，同样，虽然我领会带存在性的上帝也不并不能因此就说有一个[①]上帝存在，因为我的思维并不给事物强加什么必然性；而且，尽管并没有什么带翅膀的马，而我却想出来一个带翅膀的马，同样，尽管井没有什么上帝存在，我也许能够给上帝加上存在性。绝对不是这样。这个反驳的外表掩盖下的诡辩就在于此。因为，从我不能领会一个不带谷的山这一事实，不能得出肚界上根本没有山，也根本没有谷这个结论，而只能得出山和谷，不管它们有也罢，没有也罢，彼此无论如何[②]都是不可分的；相反，仅仅由于我不能把上帝领会成不带存在性[③]，所以存在性和上帝是不可分的，所以上帝是存在的。不是因为我把事物想成怎么样事物就怎么样，并且[④]把什么必然性强加给事物；而是反过来，是因为事物本身的必然性，即上帝的存在性，决定我的思维去这样领会它[①]。因为我可以随便想象一个马不带翅膀或者带翅膀，可是我并不能随便领会一个没有存在性的上帝，也就是说，我不能随便领会一个缺少一种至上完满性的至上完满的存在体。

也不应该在这里说，我承认了上帝具有各种各样的完满性之后，我就真地必然要承认上帝存在，因为存在性就是各种各样的完满性之一。而且事实

[①] “有一个 ”，法文第二版缺。

[②] “无论如何 ”，法文第二版缺。

[③] 法文第二版 “ 仅汉从我只能把上帝理解为存在的 ”。

[④] “并且 ”，法文第二版是 “ 或者 ”。

[①] 法文第二版：“ 而是反过夹，是在事情本身里的必然性，也就是说，上帝的存在性的必然性决定我有这样的思想 ”。

上[2]，我的第一个假定并不是必然的，同样，去想凡是四边形都能内切于圆，也不是必然的；如果我有这样的想法的话，那么我就不得不承认菱形也能内切于圆，因为菱形也是四边形，这样一来我就不得不承认了一个错误的东西。我说，不应该说这样的话，因为，即使我不是非想到上帝不可，可是，每当我想到一个第一的、至上的存在体，并且从我心的深处提出（姑且这样说）他的观念时，我必然要加给他各种各样的完满性，虽然我不能把这些完满性都一一列举出来，而且也不能把我的注意力特别放在这些完满性之中的每一个上面。这种必然性足以使我（在我认识了存在性是一种完满性之后）得出结论说，这个第一的、至上的存在体是真正存在的。[3]同样，我并不是非得想象一个什么三角形不可；不过，每当我要考虑仅仅由三个角组成一个直线形时，我就非把凡是用来使三角之和不大子二直角这个结论的东西都加给它不可，即使也许当时我没有特别考虑到这一点。但是当我检查哪一些形状能够内切于圆时，我无论如何也不必要非去想凡是有四个边的形状都属于这个数目之内不可；相反，我不能捏造事实，因为我不想除了我能够领会得清楚、明白的东西以外，把别的什么东西接受到我的思维中来。因此，在像上面这样的假的假定跟与我俱生的真的观念（其中第一个并且主要的是上帝的观念）之间有很大的差别。

因为事实上我用几种方式都看出来这个观念并不是凭空捏造，只属于我的思维的东西，而是一个真实、不变的本性的形象。首先，因为除了上帝以外我不能领会有别的什么东西其存在是必然属于它的本质的；其次，因为我不能领会两个或许多跟他一样的上帝；而且既然肯定了现在有一个上帝存在，我看得清楚，他以前必然是完全永恒地存在过，将来也永恒地存在着；最后，因为我在上帝身上领会了其他无数的东西，从这些东西里[1]我一点也不能减少，一点也不能改变。

再说，不管我使用什么证明和论据也必须回到这一点上来：只有我领会得清楚、分明的东西才有力量使我完全相信。而且即使在这样领会的东西里，事实上有一些是每人都显然认识的，也有一些只有经过仔细考虑、经过更认真检查过的人才能被发现得出来；不过，这些东西一经被发现出来之后，大家都认为它们是靠得住的。举例来说，一切直角三角形，虽然起初很不容易看出用底边做成的正方形（的面积）和用其他两个边做成的正方形（的面积）之和相等，因为显然这个底边是和最大的角相对的，不过一旦认出了这一点之后，我们就相信二者同样都是真实的。至于上帝，如果我心里事先一点成见也没有，如果我的思维没有让不断出现的可感知的事物的影象干扰，那么我所认识的事物中就没有一个比我认识上帝更早、更容易的了。因为，难道还有什么东西本身比我想有一个上帝，也就是说，一个至上的、完满的存在体，光是在他的观念里就包含着必然的或永恒的存在性，从而他是存在的这件事，更清楚，更分明的吗？

为了很好地领会这个真理，虽然我费了不少精力，可是现在我不但从这里确实相信了一切在我看来是最可靠的东西，而且除此之外，我也看出其他

---

[2] “事实上”，法文第二版缺。

[3] 法文第二版：“这种必然性足以使以后（一旦我认识到存在性是一种完满性时）我很可以得出结论说，这个第一的、至上的存在体是存在的。”

[1] “其他无数的东西，从这些东西里”，法文第二版是“其他很多东西，从上帝那里”。

一切事物的可靠性都是绝对取决于它的；如果没有这种认识就永远不可能完满地知道任何事物。

因为，我一旦非常清楚、分明地理解了什么事物，我自然相信[①]它是真的：这是我的本性使然的。虽然如此，我心里不能总是想到一个事物上去。我经常想起我把一个事物判断是真的，而当我不再去考虑促使我做出这样判断的理由时，假如我不知道有一个上帝，就有可能出现别的理由使我很容易改变看法：这也是我的本性使然的。这样一来，对不管什么事物我就永远不能有真实、可靠的知识，而只能有空泛的、靠不住的见解。

举例来说，当我考虑三角形[②]的性质时，我显然知道（我在几何学方面有些内行）三角形三角之和等于二直角，而且当我把我的思维运用到证明它的时候，我不可能不相信这一点；可是，只要我的注意力稍微离开证明，虽然我记得我是清清楚楚地理解了它的三角之和等于二直角，不过假如我不知道有一个上帝，我还是很可能会怀疑它的真实性的，因为我可以说服我自己：大自然使我生来就很容易能够在即使我以为理解得最明显、最可靠的东西上弄错，主要因为我记得经常把很多事物认为是真实、可靠的，而以后又有别的理由使我把这些事物判断戍是绝对错误的。

可是当我认识到有一个上帝之后，同时我也认识到一切事物都取决于他，而他并不是骗子，从而我断定凡是我领会得楚楚、分明的事物都不能不是真的，虽然我不再去想我是根据什么理由把一切事物断定为真实的，只要我记得我是把它清楚、分明地理解了，就不能给我提出任何相反的理由使我再去怀疑它，这样我对这个事物就有了一种真实、可靠的知识，这个知识也就推广到我记得以前曾经证明过的其他一切事物，比如推广到几何学的真理以及其他类似的东西上去，因为，为什么反驳我，迫使我去怀疑它们呢？是因为我的本性如此，使我老是弄错？可是我已经知道在我对于认识得清楚的那些理由时所下的判断里，我是不会弄错的。是因为我从前把很多东西认为是真实、可靠的，而以后我认识到它们是错的吗？可是我对这些东西没有一个是我认识得清楚、明白的，而且那时我还不知道使我确实认识真理的这条规律，我是由于一些理由相信了它们，而以后我看出那些理由还不如我当时想象的那么有说服力。还能再有什么可反驳我的吗，是因为也许我睡着了（就像我以前反驳过我自己的那样），或者是因为我现在的这些想法并不比我们想象是睡着了时做的梦一样地不真实呢？可是，即使我睡着了，凡是明明白白出现在我心里的都是绝对真实的。因此我非常清楚地认识到，一切知识的可靠性和真实性都取决于对于真买的上帝这个唯一的认识，因而在我认识上帝以前，我是不能完满知道其他任何事物的。而现在我既然认识了上帝，我就有办法取得关于无穷无尽的事物的完满知识，不仅取得上帝之内的那些东西的知识，同时也取得属于物体性质的那些东西的知识，因为物体性质可以用做几何学家们推证的对象。几何学家们是不管这个对象的存在性的。

---

① "我自然相信"，法文第二版是"我不得不相信"。

② 法文第二版："直线三角形"。

第六个沉思　论物质性东西的存在；论人的灵魂和肉体之间的实在区别

现在给我剩下来的问题只有检查一下看看是否有物质的东西了。不错，就人们之把物质的东西看成是几何学论证的对象来说，既然我用这种方式把它们领会得十分清楚、分明，那么至少我已经知道这样的东西是能够有的。因为毫无疑问，凡是我能够领会得清楚、分明的东西，上帝都有能力产生出来,而且我从来没有断定过他对于什么东西由于[①]我不能很好地领会就做不出来。再说，在我心里的想象功能（我从经验中看到，当我考虑到物质的东西时我就使用这个功能）是能够让我相信物质的东西存在的。因为当我仔细考虑什么是想象时，我看出它不过是认识功能对向它直接呈现的物体的某种运用，因而这个物体是存在的。

为了把这一点弄得非常明白，我首先看出想象和纯粹智力活动或构思之间的区别。举例来说，当我想一个三角形时，我不仅领会到这是一个由三条线组成并且包含三条线[②]的形状，而且除此之外，由于我的精神力量和精神内部的活动，我也把这三条线看成是出现在面前的，而这正是我所说的想像。如果我要想一个千边形，我当然领会这是一个由一千个边组成的形状，和我领会一个三角形是仅仅由三个边组成的形状同样容易，但是我却不能像我想一个三角形的三个边那样想一个千边形的一千个边，也不能（姑且这样说）用我精神的眼睛把一千个边看成是出现征我面前的。而且虽然当我想物体性的东西时，我总习惯于使用我的想像，于是在我领会一个千边形时，我模模糊糊地表象出一个什么形状；不过这个形状显然并不是一个千边形，因为这个形状跟我想一个万边形或别的一个有非常多的边的形状时所表象出来的形状没有什么不同，而且决不能用它来发现千边形和别的多边形之间的差别。如果问题在于考虑一个五边形，我当然可以跟领会一个千边形的形状一样理会它的形状，用不着想像来帮忙；可是我也可以把我的注意力应用到五个边的每一个边上，同时也可以应用到它们所包含的面积和空间上，用这样的办法来想像这个形状。这样我就清清楚楚地认识到我需要特别集中精力来想像，而我不需要特别集中精力去领会[①]；从特别集中精力中显然可以看出想像同纯粹理智或领会之间是有差别的。

此外我还看出，在我心里这种想像的能力，就其有别子领会的能力来说，对我的本性或对我的本质，也就是说，对我的精神的本质，决不是必要的；因为，即使我没有这种想像的能力，无疑我仍然会和现在的情况没有什么两样，从而可以断言，它并不取决于我的精神，而是取决于不同于我的精神的别的什么东西。而且我很容易领会到，如果说有什么物体存在，而我的精神和它连结得非常紧密，以致它愿意什么时候，我什么时候就可以考虑它，那么精神就 90 可以用这种方式去想像物体性的东西了。因此，这种思维方式与纯粹理智之不同仅在于：在领会时，精神以某种方式转向其自身，并且考虑在其自身里的某一个观念；而在想像时，它转向物体，并且在物体上考虑某种符合精神本身形成的或者通过感官得来的观念。我说，我很容易领会到，

[①] 法文第二版：“ 仅仅由于 ”。

[②] “并且包含三条线 ”，法文第二版缺。

[①] “去领会 ”，法文第二版是：“ 去领会或者去理解 ”。

如果真有物体，想像是能够这样做成的，而且因为我找不到任何别的办法来说明想像是怎么做成的，所以我就靖测或许物体是存在的；可是，这只能说是“或许”；尽管我仔细检查一切东西，我仍然看不出来从我的想像里的这种关于物体的本性的清楚观念里能够得出什么物体存在的必然性的任何证明来。

可是，除了作为几何学的对象的这种物体性质以外，我习惯于想像很多别的东西，像颜色、声音、滋味、疼以及诸如此类的东西，虽然不那么清楚。而且因为通过感官我就更好地觉察这些东西，通过感官和记忆的媒介，这些东西就好像是达到我的想像，所以我认为，为了更方便地检查它们，我觉得也应该同时检查一下什么是感觉，看看从我称之为感觉的这种思维方式接受到我的心里来的这些观念里，我是不是能得出来什么可靠的证据来证明物体性的东西的存在。

首先我要在我的记忆里回想一下我以前通过感官得来的东西有哪些是真的，我是根据哪些理由才相信的；其次，我要检查一下从那以后迫使我对这些东西发生疑问的理由：最后我要考虑一下我现在应该相信的东西。

因此首先我感觉到我有一个头、两只手、两只脚，以及组成我看成是我自己的一部分或者是全部的这个肉体的其余一切部分。此外，我感觉到这个肉体是处于其他很多物体之间的，从这些物体上它有能力感到不同种类的舒适和不舒适。我通过某一种愉快或满足欲望的感觉而看出舒适，通过某一种痛苦的感觉而看出不舒适。在愉快和病苦之外，我还在我的内部感觉到饿、渴以及其他类似的饮食之欲，我也感觉到对于喜、哀、怒，以及其他类似的情绪的某些物体性的倾向。在外部，除了物体的广延、形状、运动之外，我还在物体里看出软硬、千湿以及落于触觉的其他一切特性。此外， 我在那里看出明暗、颜色、气味、滋味和声音，而多种多样的明暗、颜色、气味、滋味和声音给了我办法，使我把天、地、海以及总而言之其他一切物体都彼此分辨出来。

当然，考虑到了出现在我的思维里的所有这些特性的观念，而且只有这些观念是我真正，直接感到的，那么于是我相信我感觉到了一些和我的思维完全不同的东西，也就是说，产生这些观念的物体，这也并非是没有道理的。因为我曾体验到这些观念出现给我的思维并没有得到我的同意，因此不管什么东西，如果它没有表现在我的感觉器官之一，尽管我有感觉它的愿望，我也感觉不到它；而当它表现在我的感觉器官之一的时候，我根本不可能不感觉到它。

而且因为我通过感宫得来的那些观念，比起我沉思时所能虚构的任何观念来，或者比起我认为印在我的记忆里的任何观念来都要生动得多，明显得多，甚至都以其特有的方式表现得清楚得多，看来它们不能是从我心里产生的，所以它们必然是由一些别的什么东西在我心里引起的。既然除了那些观念给我的认识以外，我对那些东西什么认识都没有，那么除非那些东西是和它们所引起的观念一样，此外就没有别的东西能够来到我的心里了。

因为，我也记得我使用的是感官而不是理性，并且我认识到我自己做的那些观念不如我通过感官得来的观念那么明确，何况那些观念经常也是我通过感官得来的观念之中的一部分构成的，所以我很容易相信在我心里裁决没有什么观念不是从前通过我的感官得来的。

因此我相信这个物体（肉体）（由于某种特殊权利我把它叫做我的）比

其他任何物体都更真正、更紧密地属于我，这并不是没有道理的。因为，事实上我决不能象跟别的物体分开那样跟我的肉体分开。我在身体上，并且为了身体，感受到我的一切饮食之欲和我的一切情感。最后我在身体的部分上，而不是在跟它分得开的别的物体的部分上感受到愉快和痛苦。

可是，当我检查为什么从我不知道是什么的痛苦之感就引起心里的悲伤，愉快之感就引起快乐，或者为什么这种我不知道是什么的胃的刺激（我把它叫做饿）止我们想要吃东西，喉咙发干让我想要喝水，以及其他等情况，这除了这是自然这样告诉我的，我找不出别的道理来；因为在胃的刺激和想要吃东西之间，以及引起痛苦的东西的感觉和这个感觉引起悲伤思想之间，没有（至少是我理解不了的）任何关系。同样道理，我好像是从自然那里知道了我判断的有关我的感官对象的其他一切东西；因为我看到我有习惯在这些对象上所做的那些判断，它们是在我有工夫掂算和考虑能够使我做出这样的判断以前就形成了的。

可是以后，有许多经验逐渐破坏了我以前加给我的感官的全部信任。因为我多次看到，有些塔我远看好像是圆的，而我近看却是方的；耸立在塔顶上的巨大塑像从塔底下看却是小小的塑像；这样，在其他无数场合中，我都看出根据外部感官所下的判断是有错误的。不仅外部感官，就连根据内部感官所下的判断也一样。因为，有什么东西比痛苦更亲密、更内部的吗？可是从前有些把胳臂或腿截去了的[1]人对我说有时他们还感觉到已经截去了的那部分疼，这使我有理由想到，虽然我感觉到我某一个肢体疼，我也不能肯定[2]它疼。

除了这些怀疑的理由以外，最近以来我还加上其他两个非常一般的理由。第一个是，我醒着时从来没有相信我感觉过我在睡着时有时也能以为感觉的东西；而且，因为我不相信我在睡着时好像感觉的东西是从在我以外的什么对象得来的，所以我看不出对于在我醒着时好像感觉的那些东西我为什么应该信任。第二个是，我还不认识，或者不如说我假装不认识我的存在的创造者，我看不出有什么能够阻止我就是这样被自然造成的，使我甚至在给我表现得最真实的那些东西上弄错。

以上使我相信可感觉的东西的真实性的那些理由，我用不着费很多事就可以答复。因为自然给了我很多在道理上使我弄不通的东西，我认为我不应该过于相信自然告诉我的事。而且，虽然我由感官得来的那些观念并不取决于我的意志，我却不认为因此就不应该断言那些观念是从不同于我的东西得出来的，因为也许在我这订面有什么功能（虽然一直到现在我还不认识它）是产生这些观念的原因。

可是现在既然我开始更好地认识了我自己，开始更清楚地发现了我的来源的创造音，那么我真地就不认为我应该糊里糊涂地接受感官好像告诉我的一切事物；不过我也不认为我应该把什么都统统拿来怀疑。

首先，因为我知道凡是我清楚、分明地领会的东西都能就像我所领会的那样是上帝产生的，所以只要我能清楚、分明地领会一个东西而不牵涉到别的东西，就足以确定这一个东西是跟那一个东西有分别或不同的，因为它们可以分开放置，至少由上帝的全能把它们分开放置；至于什么力量把它们分

---

[1] 法文第二版：“他们已经没有了的”。

[2] “肯定”，法文第二版：“完全肯定”。

开：使我把它们断定为不同的东西，这倒没有关系。从而，就是因为我确实认识到我存在、同时除了我是一个在思维的东西之外，我又看不出有什么别的东西必然属于我的本性或属于我的本质，所以我确实有把握断言我的本质就在于我是一个在思维的东西，或者就在于我是一个实体，这个实体的全部本质或本性就是思维。而且，虽然也许（或者不如说的确，像我将要说的那样）我有一个肉体，我和它非常紧密地结合在一起；不过，因为一方面我对我自己有一个清楚、分明的观念，即我只是一个在思维的东西而没有广延，而另一方面，我对于肉体有一个分明的观念，即它只是一个有广延的东西而不能思维，所以肯定的是：这个我，也就是说我的灵魂，也就是说我之所以为我的那个东西，是完全，真正跟我的肉体有分别的，灵魂可以没有肉体而存在。

还有，在我心里有几种完全特殊的并且和我不同的思维功能，即想像的功能和感觉的功能，没有它们，我虽然能清楚、分明地全部领会我，但是光有它们而没有我，也就是说，没有一个它们所附之于其上的理智性实体就不行。[①]因为，在我们对这些功能所具有的概念里，或者（用学院的术语来说），在它们的形式的概念里，它们包含着某种理智作用。从那里我领会到它们跟我不相同，就像形状、运动以及其他样态或偶性跟支持它们的物体本身不相同一样[②]。

我也认识到一些其他功能，就像改换地方、采取各种姿势以及类似的其他功能，这些功能如果没有什么它们可以附于其上的实体就不会被人领会，前头几个功能也不能被人领会，因而没有这个实体它们就不能存在。可是，非常明显，这些功能如果真地存在，就必定附于什么物体性的或有广延的实体之上，而不是附于一个理智性的实体之上，因为在它们的清楚、分明的概念里，确实包含有某种广延，可是决不包含有理智。此外，在我心里[③]有某一种受动的感觉功能，也就是说，接受和认识可感知的东西的观念的功能；可是,如果在我心里或者在别人心里[④]没有另一种能动的功能能够形成和产生这些观念，那么这种受动的功能对我来说就是无用的，我绝对使用不上它。可是，既然我不过是一个在思维的东西，那么这种能动的功能不可能在我心里，因为它并不事先根据我的思维，而那些观念也决不经我协助，甚至经常和我的意愿相反而出现给我；因此它一定是在不同于我的什么实体里，在那个实体里

形式地或者卓越地包含着（如同我以前指出的那样）客观地存在于由这个功能所产生的观念里的全部实在性。这个实体要么是一个物体，也就是说一个形式地、实际地包含了凡是客观地并且通过表象在这些观念里的物体性的东西；要么是上帝本身，或者别的什么比物体更高贵的造物，在这个造物里卓越地包含着同样的东西。

可是，既然上帝不是骗子，那么显然他不会自己直接地，也不会通过什

[①] 法文第二版：“还有，在我心里有几种不同的思维功能，它们每一种都有它们的特殊方式：举例来说，在我心里有想像的功能和感觉的功能，没有它们，我虽然能清楚、分明地全部领会我，但不能反过来光有它们而没有我，也就是说，没有一个它们附之于其上的或者它们所属的理智胜的实体。”

[②] 法文第二版：“就像样态之跟东西不相同一样”。

[③] 法文第二版：“此外，我不能怀疑在我心里”。

[④] 法文第二版：“或者在别的什么东西里”。

么造物的媒介（在这个造物里并不是形式地，而仅仅是卓越地包含观念的实在性）把这些东西的观念送给我。因为，既然没有给我任何功能来认识事情是这样的，反而给我一个非常大的倾向性使我相信它们是物体性的东西送给我的，或者来自物体性的东西的，那么如果事实上这些观念不是来自或产生于物体性的东西而是来自或产生于别的原因，我就看不出怎么能辩解它不是一个骗局。因此必须承认有物体性的东西存在。

虽然如此，它们也许并不完全像我们通过感官看到的那样，因为感官的知觉在很多东西上是非常模糊不清的；不过至少必须承认凡是我领会得清楚，分明的东西，也就是说，一般来说，凡是包含在思辨几何学的对象里的东西都是真实的。不过，至于其他东西，有些仅仅是个别的，比如太阳是不是这么大、这样的形状、等等；或者被我们领会得不那么清楚、不那么分明的，就像光、声音、痛苦，以及诸如此类的东西，虽然它们是十分可疑、十分靠不住的，可是上帝肯定不是骗子，因而他没有允许在我的见解里能有任何错误而不同时给我什么能够纠正这种错误的功能，仅仅根据这一点来说，我就认为能够断言在我心里有确实可靠的办法认识它们。

首先，毫无疑问，凡是自然告诉我的都含有某种真实性。因为自然，一般来说，我指的不是别的，而是上帝本身，或者上帝在各造物里所建立的秩序和安排说的。至于我的个别自然（本性[①]），我不是指别的东西，而是指上帝所给我的一切东西的总和说的。

可是没有再比这个自然告诉我的更明白、更显著的了，那就是我有一个年体，当我感觉痛苦的时候，它就不舒服；当我感觉饿或渴的时候，它就需要吃或喝，等等。因此我决不怀疑在这上面有没有真实性。

自然也用疼、饿、渴等等感觉告诉我，我不仅住在我的肉体里，就像一个舵手住在他的船上一样，而且除此而外，我和它非常紧密地连结在一起，融合；掺混得像一个整体一样地同它结合在一起。因为，假如不是这样，那么当我的肉体受了伤的时候，我，这个仅仅是一个在思维的我，就不会因此感觉到疼，而只会用理智去知觉这个伤，就如同一个舵手用视觉去察看是不是在他的船上有什么东西坏了一样；当我的肉体需要饮食的时候，我就会直截了当地认识了这件事，用不着饥渴的模糊感觉告诉我。因为事实上，所有这些饥、渴、疼等等感觉不过是思维的某些模糊方式，它们是来自并且取决于精神和肉体的联合，就像混合起来一样。

此外，自然告诉我，我的身体周围还存在着许多别的物体，在这些物体中我应该趋就某一些、躲避另一些。而且当然，从我感觉的不同种类的颜色、气味、滋味、声音、冷热、软硬等，我确有把握地断言，在产生这些不同的感宫知觉的物体里，多种多样的东西与这些物体相应，虽然它们也许实际上和这些物体不一样。而且在不同的感官知觉之间，有些使我舒服，有些使我不舒服，所以我可以得出一个完全可靠的结论，即[①]我的身体（或者就我是由肉体和灵魂组合成的而言，不如说整个的我自己）是能够从周围的其他物体那里得到不同的安或危的。

可是有许多别的东西好像也是自然告诉我的，不过这些东西却不是我真

[①] “自然”、“本性”、”性质”，法文是一个词：nature。

[①] 法文第二版：“所以毫无问题”。

正从自然那里得来的[2],而是由于我有某种轻率地判断一些东西的习惯把这些东西引进我的心里来的；这样就能够很容易使它们包含什么虚假。举例来说，就像我认为凡是在一个空间里没有什么动的。触动我的感官的东西，这个空间就是空的空间；在一个热的物体里有跟我心里的热的观念相似的什么东西；在一个白的或黑的物体里有我所感觉到的同样的白或黑；在一个苦的或甜的物体里有我所感觉到的同样的味道或滋味，以及其他的一些东西也一样。星体、塔以及其他一切距离远的物体都是像它们离我们的眼睛很远的地方所表现那样的形状和大小，等等。

可是，为了在这方面把什么东西都领会得清清楚楚，我正应该在我说自然告诉我什么东西这句活上把我真正所指的意义限定一下。因为我在这里对自然所采用的意义比我把上帝给我的一切东西的总体称之为自然的意义狭小；这是因为那种包罗万象的总体包括了很多只属于精神的东西。我在这里说的自然，不是指那些东西说的。举例来说：我关于真理的概念：事情一旦做出来了就不能再是没做出来；还有不用物体的帮助而由自然的光明使我认识到的许许多多类似的事情。同时，也还有只属于物体的东西，那些东西在这里也不包括在自然的名称之下，比如物体具有重量的性质，以及诸如此类的很多东西，我也不是指这些东西说的，而仅仅是指上帝所给的、作为精神和内体的总和的那些东西说的。这个自然确实告诉我躲避给我引起痛苦之感的东西，趋就给我引起愉快之感的东西；可是，除此而外，我看不出它还告诉我，我们从这些不同的感官知觉里应该对于在我们之外的东西做出什么结论，除非经过精神加以仔细、成熟的检查。因为，我认为认识这一类事物的真实性，这只是精神的事。

比如，星星给我眼睛的印象虽然并不比蜡烛的小小[1]火焰给我的印象大，可是在我心里却决没有一种实在的或自然的功能使我相信星星并不比蜡烛的火焰大，不过我自幼年起就一直这样判断的，没有任何合理的根据。在我挨近火的时候虽然我感觉到热，甚至在我挨得太近的时候，我感觉到疼，却没有任何理由可以让我相信火里有什么跟热一样的东西，也没有什么跟疼一样的东西，我不过是有理由相信火里有什么东西，不管这个东西是什么吧，它给我刺激起来热或疼的感觉。

同样，在有些空间里虽然我找不出什么能刺激和触动我的感！官的东西，可是我不应该因此就断言这些空间里绝对没有物体。不过我看出，不管是在这方面或者在其他许多类似的事情方面，我经常是把自然的秩序给弄坏、弄乱了，这是因为，感官的这些感觉或知觉之被放在我里边仅仅是为了警告我的精神什么东西对总和体（精神是这个总和体的一部分）是有好处的或者有坏处的，到这里为止，它们本来是相当清楚、相当分明的，可是我却把它们当成好像是非常可靠的、我可以由之而直接认识在我之外的规律一样来使用了，而关于物体的本质或本性，它们能告诉我的却都是非常不清楚的。

可是我前面已经检查得足够充分了，尽管上帝是至善的，我有时在这一类的判断里仍会有错。在有关自然告诉我应该趋就或躲避的东西上，在有关自然放在我里边的内部感觉上，到现在还出现困难；因为我有时看出错误，这样我就直接被我的自然所欺骗。举例来说，肉里放上了毒药而肉的滋味很

---

[2] 法文第二版：“从自然那里知道的”。

[1] “小小”，法文第二版缺。

香，可以引诱我去吃毒药，这样一来我就受了骗，不错，在这方面当然是可以原谅的，因为它仅仅让我吃滋味很香的肉，并没有让我吃它所不知道的毒药，因而我只能由这件事上得出这样的结论，即我的自然不能完全、普遍认识一切事物，这当然是没有什么奇怪的，因为人既然是一种有限的自然，就只能具有有限完满性的认识。

不过我们经常也在我们直接由自然得到的那些东西上弄错，就像有时病人希望吃喝可能对他们有害的东西一样。人们在这上面会说，引起他们弄错的是因为他们的自然（本性）坏了。可是问题不在这里，因为一个病人也和健康的人一样，真正是上帝的造物，所以他和别人同样不愿意上帝的善心使他有一个骗人的自然（本性），就像一个由轮子和摆装成的钟表一样，当这个钟表做得不好，不能完全满足钟表工匠的希望来指好时间时，也是同样准确地遵守自然的一切规律的；同样情况，如果我把人的肉体看成是由骨骼、神经、筋肉、血管、血液和皮肤组成的一架机器一样，即使里边没有精神，也并不妨碍它跟现在完全一样的方式来动作，这时它不是由意志指导，因而也不是由精神协助，而仅仅是由它的各个器官的安排来动作。因此我很容易认识到，既然这个身体，比如说，是水肿病患者，他自然就由于喉咙发干感到难受，喉咙发干习惯地给精神以渴的感觉，因而趋向于引动他的神经和其他部分让他要求喝水，这样一来就增加他的病痛，害了他自己，这和他没病时由于喉咙发千而喝水以应身体的需要是同样自然的。虽然我看到一个钟表被造这个钟表的人指定了它的用途，我可以说，如果这个钟表走得不准，那是因为它违反了它的自然（本性），这和我把人体这架机器看成是上帝做成的，使它在它里边有它应有的一切运动，虽然我有理由想，如果它的喉咙发千，没有按照它的自然（体性）的秩序办事，喝了有害于保持它的健康的东西，是一样的。可是我认识到，用后一种方式去解释自然（本性）是和用前一种方式解释自然（本性）很不相同。因为后一种方式不是一种单纯的[1]称号问题，它完全取决于我的思维，是我的思维把一个病人和一座做坏了的钟 107
表拿来跟我关于一个健康的人和一个做好了的钟表的观念相比较，而且它决不意味着任何[2]存在于它所指的东西里的东西；相反，用另一种方式来解释自然（本性），我是指某种真正存在于那些东西里的东西，从而它并不是没有真实性的。

可是，从一个水肿病患者的身体来看，当然这不过是一种外部的称号问题，因为人们说在不需要喝水的情况下，它的喉咙仍然发千，这是因为它的自然（本性）坏了。虽然如此，可是从整个的总和来看，即从精神或灵魂和肉体的结合来看，这并不是一个单纯的称号问题，实际是一个自然（本性）的错误，这种错误在于它口渴，而喝水对它是非常有害的。这样一来，还有待于去检查的就是，像这样的人的自然（本性）既然是虚伪的、骗人的，上帝的善心为什么不去阻止它。

检查开始，我首先看出精神和肉体有很大差别，这个差别在于，就其性质来说，内体永远是可分的，而精神完全是不可分的。因为事实上，当我考虑我的精神，也就是说，作为仅仅是一个在思维的东西的我自己的时候，我

[1] “单纯的”，法文第二版是“外部的”。

[2] 法文第二版：“事实上任何”。

在精神里分不出什么部分来，我把我自己领会为一个单一、完整的东西[1]，而且尽管整个精神似乎和整个 108 肉体结合在一起，可是当一只脚或者一只胳臂或别的什么部分从我的肉体截去的时候,肯定[2]从我的精神上并没有截去什么东西。愿望、感觉、领会等功能真正来说也不能是精神的一些部分，因为精神是全部从事于愿望、感觉、领会等的。可是物体性的或者有广延的东西就完全相反；因为凡是物体性的、有广延的东西，没有一个是我不能很容易[3]用我的思维分成很多部分的，从而没有一个是我认为是不可分的。如果我还没有从别处知道，那么这一点就足以告诉我人的精神或灵魂是和内体完全不同的。

我还看出，精神并不直接受到肉体各个部分的感染，它仅仅从大脑或者甚至大脑的一个最小的部分之一，即行使他们称之为“共

同感宫”[1]这种功能的那一部分受到感染，每当那一部分以同样方式感受时，就使精神感觉到同一的东西，虽然这时候肉体的其他部分可以有不同的感受，就像无数的经验所证明的那样，这些经验就用不着去说了。

此外我还看出，物体的性质是这样的，即它的任何一个部分不能被其稍微隔开的部分推动，同样它也不能被那两个物体之间的任何一个部分推动，尽管这个离得较远的部分不动。举例来说，在一条完全神开的绳子甲、乙、丙、了四个部分上，如果神动末一部分丁，那么第一部分甲就动起来，它动的方式和神动中间的乙部分或者丙部分而末一部分丁保持不动的情况一样。和这个情况相同的是，当我觉得脚上疼的时候，物理学告诉我，这个感觉是通过分布在脚上的神经传来的，这些神经就象绳子一样从脚上一直通到大脑里，当它们在脚上被神动的时候，同时也神动了大脑里边这些神经的起点和终点的那个地方，并且在那里刺激起来为了使精神感觉疼而制定的某一种运动，就好像疼是在脚上似的。可是因为这些神经要从脚上通到大脑里，就一定经过腿、臀部、腰部、背和颈，所以也有这样的可能，即虽然它们在脚上的未端井没有被神动，而仅仅抻动它们经过腰或颈的某些部分，也会在大脑里刺激起一些和脚上受伤所接到的同样运动，然后精神也将必然觉得脚上疼，就好像脚上受了伤似的。我们的感宫的其他各种知觉，情况也应该是这样的。

最后我看出，既然在精神直接接受印象的那部分大脑里起作 110 用的一切运动中，每一个只能引起某一个感觉[1]，那么至多能希望或想像这个运动在它能够引起一切感觉之间，使精神感到最真正、对于维持人体的健康最通常有用的那个感觉。经验使我们认识到，自然给我们的一切感觉就是像我刚才说的那样,因而在这些感觉里边表现出来的无非都是产生它们的[2]上帝的能力和善心。

这样，例如当脚上的神经比平时更强烈地动起来的时候，这些神经的运

---

[1] 法文第二版：“而是我非清楚地认识和领会到我是一个绝对单一、完整的东西”。

[2] 法文第二版：“我认识得很清楚”。

[3] 法文第二版：“因为不能想像任何一个物体性的、有广延的东西，不管它多么小，是我很容易……”。

[1] scnscommun。古希腊和中世纪哲学认为共同感官是各种感官的总和，由这个总和才分出各种感官。

[1] 法文第二版：“……起作用的每个运动使精神仅仅觉到一个感觉”。

[2] “产生它门的”，法文第二版缺。

动经过脊椎一直到大脑，在大脑那里给精神一种印象使它感觉到什么东西，比如疼，比如在脚上，精神从疼上就知道了并且激动起来，尽可能驱除疼的原因，把这个原因当成是对于脚非常危险、非常有害的东西。

不错，上帝可以把人的自然（本性）建立成这样的，即同样是这个运动，它在大脑里使精神感觉到完全不同的东西，举例来说，这个运动使它自己感觉到它自己，也许它是在大脑里，也许它是在脚上，也许在脚和大脑之间的别的什么地方，也许不管它是什么别的东西，不过所有这些都比不上它使精神感觉到那样好地有助于保存肉体的东西了。

同样，当我们需要喝水的时候，它就在喉咙里发干，这就运动它的神经，用神经运动大脑里面的一些部分，这个运动使精神有渴的感觉，因为在这个机会上，没有别的比知道我们需要喝水来保存我们的健康更有用的东西了。其他情况也一样。

从以上这些就可以明显地看出，尽管有上帝的至善，人的自然（本性），就人是由精神和肉体组合而成的来说，有时不能不是虚伪骗人的。

因为如果有什么原因不是在脚上，而是从脚一直到大脑神起来的神经的某一个部分上，或者甚至在大脑里，刺激起来通常和脚不舒服时所刺激起来的同样运动，那么人们将感觉到疼，就和疼是在脚上一模一样，感官就自然地要受骗了；因为既然在大脑里的一个同样运动只能在精神里引起一个同样的感觉，而这个感觉是脚受伤了的一个原因所刺激比在别处的原因所刺激的时候多得多，那么这个运动把脚疼[①]而不是什么别的部分疼带给精神，这样说总算是更合理一些吧，而且喉咙发千不是像平常那样总是由于喝水对于身体的健康是必要的原因，而是有时由于什么完全相反的原因，就像患水肿病人所遭遇的那种情况，即使是这样，喉咙发于在这地方骗人也总比相反地当身体没有不舒服时骗人要好得多。其他情况也一样。

当然，这个考虑不仅在认识到我的自然（本性）可能犯的各种错误上对我有好处，同时在更容易避免错误或者改正错误上对我也很有好处。因为，知道了在有关身体的合适或不合适的东西时，我的各个感官告诉我的多半是真的而不是假的，它们差不多总是用它们之中几个来检查同一的东西以便为我服务，而且，除此之外，它们还能利用我的记忆把当前的一些认识连接到过去的一些认识上去，并且还能利用我的理智，因为我的理智已经发现了我的各种错误的一切原因，那么从今以后我就不必害怕我的感官最经常告诉我的那些东西是假的了。而且我应该把我这几天的一切怀疑都抛弃掉，把它们都当作是言过其实、荒谬绝伦的东西，特别是把有关我过去不能把醒和梦分别开来的那种非常普遍不肯定的态 113 度抛弃掉，因为我现在在这上面看出一种非常显著的区别，这个区别在于我们的记忆决不能像它习惯于把我们醒着时所遇到的那些事情连接起来那样，把我们的各种梦互相连接起来，把它们跟我们生活的连续性连接起来。而且事实上，假如有人在我醒着时突然出现在我面前又突然不见了，就像我在睡着时所见到的影象那样，使我看不出他是从什么地方来的，也看不出他是到什么地方去了，那么我就把他看成是在我大脑里形成的一个怪影或者一个幽灵，和我在睡着时在大脑里形成的那些怪影或者幽灵一样，而不会把他看成是一个真人，这也并不是没有道理的。可是，当我知觉到一些东西，我清清楚楚地认识到它们是从什么地方来的，

---

① 法文第二版：“总是把脚疼”。

它们在什么地方，它们出现在我面前的时间，并且我能把我对它们产生的感觉毫无间断地同我生活的其余部分连接起来，那么我就完全可以肯定我是在醒着的时候而不是梦中知觉到它们。而且，如果在唤起我所有的感官、我的记忆和我的理智去检查这些东西之后，这些东西之中的任何一个告诉我的都没有任何东西跟其余的那些所告诉我的不一致，那么我就决不应该怀疑这些东西的真实性。因为，从上帝不是骗子这件事得出来的必然结果是，我在这上面没有受骗。

然而，由于事情的必然性经常迫使我们在我们得出时间在把这些事情加以非常仔细的检查之前去决定，那么就必须承认人生是有可能经常在那些个别的事情上犯错误的；并且最后，必须承认我们的自然（本性）存在着缺陷和弱点。

反驳和答辩
第一组反驳

一个荷兰神学家[①]作

先生们：

一看到你们希望我认真地检查一下笛卡尔先生的作品，我就想我有义务在这一机会上满足对我来说是那么尊贵的一些人的愿望，一方面为了由此证明我对于你们的友谊的珍视，一方面为了让你们认识一下我的不足之处和在我的心灵的完满上还缺少什么，以便此后在我需要的时候你们能对我稍微再多慈悲一些，并且如果我不能达到你们对我的要求的话，下次给我免掉这类任务。

实在可以这么说，根据我的判断，笛卡尔先生是一位有着非凡的才华和谦虚过人的人，关于这个人，我想当年最爱说人坏话的摩谬斯[②]本人也找不出可指责的地方。他说：我思维所以我存在；甚至我是思维本身或者精神。这话说得对。他说：在思维的时候，我心里有事物的观念。而且首先我有一个非常完满的、无限的存在体的观念。我同意。可是我不是它的原因，我不等于这样的一个观念的客观实在性，所以它的原因是比我更完满的什么东西，从而有一个不同于我的存在体存在，他具有比我所具有的更多的完满性。或者象圣德尼[①]在《神圣的名字》一书第五章里所说的那样，有某种性质，它不具有象其他一些东西那样方式的存在，可是他在本身里非常简单并且毫无外包地包含了存在体里所有的全部本质，一切东西都包含在里面，就象包含在第一的和普遍的原因里一样。

可是我在这里不得不停一下，担心我太累了；因为我的精神已经和波祷汹涌的优里帕[②]一样地激动了：我同意，我否认，我赞成，我反对，我不愿意反对这个伟大人物的见解；虽然如此，我不同意。因为，我请问：一个观念要求什么原因？或者告诉我，观念是什么东西。它是被思维的东西[③]，就其是客观地在理智之中而言。可是，客观地在理智之中是什么意思？如果我理解得不错的话，这就是按照一个对象的方式完结理智的行动；事实上，这只是一个外部的名称，它给事物增加不了什么实在的东西。因为，这就跟被看见一样，在我心里不过是看的动作向我延伸，同样，被思维或者被客观地放在理智之中，这本身就是把精神的思维终止或停下来；这在事物本身上用不着什么运动和改变，甚至用不着事物存在。因此，我为什么要求追求一个现实并不存在、仅仅是一个单独的名称、一个纯无的东西呢？

虽然如此，这个伟大的人物说：从一个观念包含一个这样的客观实在性而不包含别的客观实在什来说，它无疑地要有什么原因。相反，什么原因也没有；因为客观实在性是一个纯粹的称号，它在现实上并不存在。可是，一个原因所给予的影响是实在的、现实的；现实不存在的东西并不能有原因，

---

① 法文第二版："荷兰神学家卡特鲁斯（Caterus）先生作。关于第三、第五和第六个沉思"。

② Momus，希腊神话中专挑人家毛病来取笑的神。"当年最爱说人坏话的人"，法文第二版缺。

① SaintDenys，公元三世纪时巴黎第一个天主教主教。

② Eurip，希腊优卑亚岛和大陆之间的一条狭窄的海峡，相传亚里土多德就是在那里淹死的。

③ 法文第二版："如果我理解得不错的话，它是被思维的东西本身"。

从而既不能取决于也不能产生于任何真正的原因，也决不要求原因。因此，我有一些观念，可是这些观念没有原因，绝对说不上有一个什么比我更大的、无限的原因。

可是也许有人会对我说：如果你不给观念指定原因，那么请你至少告诉我，为什么这一个而不是那一个观念包含这种客观实在性？这话说得很好；因为我不习惯于对我的朋友们有话不说，而是对他们采取有活就说的态度，我公开他说说笛卡尔先生早先关于三角形所说过的一切观念。他说：虽然也许在我的思维的外在肚界上任何地方都没有这样的一个图形，并且在那里从来就没有过，不过这并不妨碍在那里有这个图形的某一种性质，或形式，或确定的本质，这种性质，或形式，或确定的本质是固定不变的、永恒的。这样，这个真理就是永恒的，它不要求什么原因。一只船就是一只船，并不是什么别的东西；张三就是张三，而不是李四。虽然如此，如果你们逼着我对你们说出一个原因来，那么我就告诉你们，这是来自我们的精神的不完满，它不是无限的；因为，既然总体是包罗万象的，我们的精神不能一下子把它一览无余地全部领会得了，那么它就把它分成份儿，这样一来，既然不能得出全部影象，它就把它一点一点地，或者象人们在学院里所说的那样，inadcequate（不充足地）、不完满地、一部分一部分地领会。

不过，这位伟大的人物接着说：然而一种东西客观地用它的观念而存在于理智之中的这种存在方式，不管它是多么不完满，总不能说它什么都不是吧，也不能因此就说这个观念来自无吧。

这里面有歧义；因为，假如什么都不是这一词和现实不存在是一回事，那么它就真是什么都不是，因为它现实并不存在，这样，它就是来自无，也就是说，它没有原因。不过，假如什么都不是这一词是指由精神虚构出来的、人们一般称之谓理性的东西，那么这就不是什么都不是，而是一个实在的东西。这个东西是清洁楚楚被领会出来的。虽然如此，由于它仅仅是被领会出来的，而且它现实又不存在，因此它固然可以被领会出来，可是它决不能是由原因引起的，决不能是被放在理智之外的。

他说，可是除此而外我要检查一下，这个有着上帝的观念的我，在没有上帝的情况下，或者象他上面刚刚说过的那样，在没有比我的存在体更完满的存在体把他的观念放在我心里的情况下，我是否能够存在。他说：因为，我的存在是从谁那里来的？也许是从我自己来的吧，或者从我的父母那里来的吧，或者从一些别的什么东西来的吧，等等。可是，如果是我自己有的，我就不会怀疑什么，也不会希望什么，我什么都不会缺少；因为我可以把凡是在我心中有什么观念的一切完满性都给我自己，那样一来我自己就是上帝了。如果我从别人那里得到我的存在，那么最后我将达到这样的结果，即他本身有其存在性；这样一来，这和我刚才对于我做的推理也适用于他，并且证明他就是上帝。我认为圣托玛[1]肯定就是走的这条路子，他把这条路子叫做动力因的因果关系的路子，这条路子是从哲学家[2]那里拿过来的，只是圣托玛和亚里士多德并不考虑观念的原因。也许是用不着，因为我为什么不走最直、最近的路子呢？我思维，所以我存在，我甚至是精神本身和思维；可是，这个思维和这个精神，它要么是来自它本身，要么是来自别人；如果是来自别

---

[1] 即托马斯·阿奎那。

[2] 英译本为“亚里士多德”。

人，那么这个别人又是来自谁呢？如果是来自它本身，那么它就是上帝；因为由本身而存在的东西是很容易把什么都给它自己的。

我在这里请这位伟大的人物，恳求他不要对一个求知欲很强的读者隐藏自己的观点，而这样的读者也许并不是很聪明的。因为，由本身这几个字有两种讲法。第一种讲法是正面的意思，也就是说，就象由一个原因那样由它本身；这样，这就会由本身而存在，并且把存庄性给予它自己，假如它经过事先看到并且考虑好了的选择把它所要的东西给了它自己的话，它毫无疑问会把一切东西都给它自己，因而它就是上帝。由本身这几个字的第二种讲法是反面的意思，是和由它自己或者不由别人是一样的意思；如果我记得不错的话，大家就是采用这个意思的。

那么，如果一个东西是由自己而不是由别人而存在，你由此怎么证明它包含一切并且是无限的呢？因为，如果你说：因为它由它自己而存在，它就很容易把一切东西给了它自己，现在我不想听，因为它并不象由一个原因那样由它自己而存在，而在它还没有存在之前，它也不可能预见它可能是什么以便选择它以后会是什么。我想起以前听说苏阿列斯[①]这样的推理：一切限制来自一个原因；因为一个东西之所以是有限的，被限制的，要么是因为原因没有能够给它什么更大、更完满的东西，要么是没有想要那种东西。那么

如果某种东西是由它本身而不是由一个原因而存在，那么说它是无限的而不是受限制的这话就不错。

对于我来说，我不完全同意这种推理；因为，就算一个东西由它本身而存在，就象你喜欢的那样吧，也就是说，它不是由别的东西而存在，如果这种限制是来自它的内部的、组成它的那些原则，也就是说，来自它的形式本身和它的本质，而对于这种本质你们还没有证明它是无限的，那么你们将要说什么呢？不错，如果你们认为热就是热的，那么它是由于它的内部的、组成它的一些原则而热，而不是由于冷，虽然你们想象它之所以是热的不是由于别的东西。我毫不怀疑笛卡尔先生并不缺少理由来代替别人也许没有足够充分解释、也没有足够清楚地阐明的东西。

最后，我同意这位伟大的人物所建立的普遍规则，即：我们领会得十分清楚、十分分明的东西都是真的。我甚至相信凡是我想的都是真的，并且从很长的时间以来我就抛弃一切怪物和一切由理性推论出来的东西，因为任何一种力量都不能改变它自己的对象：如果意志动起来，它就趋向于善；感官本身并不能弄错，因为视觉看见它所看见的东西，耳朵听到它所听到的东西：如果我们看见了闪烁着金黄色的铜片，我们是看对了；但是当我们用判断力断定我们所看见的是金子，我们就弄错了。[①]因此，笛卡尔先生把一切错误都归之于判断和意志，这是很有道理的。

但是现在让我们看一看他想要从这个规则推论出来的东西是否正确。他说：我清楚、分明地认识到无限的存在体，所以它是一个真实的存在体，它是一个什么东西。有人将要问他：你清楚、分明地认识无限的存在体吗？那么为大家都承认的这个普通的定理：无限，因为它是无限的，所以是不可知

[①] Suarez（l548—1617 年），西班牙哲学家。

[①] 法文第二版，在这句诺后面还有以下几句话：“这时这就是我们领会得不好，或者不如说，我们一点也没有领会；因为，既然每一个官能对于它的对象都不会弄错，那么如果理智一旦把一件东西领会得清楚、分明，它就是真的”。

的，是什么意思呢？因为，如果说当我想到一个千边形，它模模糊糊地给我表象一个什么图形的时候，我不能清楚地想象出或认识出这个千边形来，因为它不能清楚地给我表象出来它的一千个边，那么，既然我不能清楚、准确地看到构成它的那些无限的完满性，我怎么能清清楚楚地而不是 123 模模糊糊地领会到作为无限的存在体呢，并且，这也许是圣托玛想要说的，因为在反对上帝存在这个命题上是清清楚楚、用不着证明之后，他自己提出反对给圣达玛塞奴斯[①]所说的：对上帝存在的认识是自然地刻印在一切人的心里的；因此这是一件很清楚的事，用不着证明来认炽它。对于这句话，他回答说：一般地并且（象他所说的那样）在某种模糊的情况下认识上帝存在，即，就其是人的天福来说，这自然是刻印在我们心中的；可是（他说）这不是简单地认识上帝存在，这完全和认识有人来了但并不认识张三一样，虽然张三来了，等等。这就如同他想要说上帝是在这样的一些情况下被认识的，即在共同理性的情况下，或者是从最后的目的上，或者甚至是从最初的、非常完满的存在体上，或者，最后，在这样的一个存在体的意义的情况下，这个存在体模糊地并且一般地包含一切事物，不过不是在它的存在的准确的意义的情况下，因为这样它才是无限的，对我们来说是不可知的。我知道笛长尔先生会很容易对提这种问题的人做出回答的；虽然如此，我相信找仅仅用讨论的态度所讲的这些事情将会使他记起波伊提乌斯[①]所说的,有某一些共同概念是只有学者们才会用不着证明就能认识的；如果那些希望比别人知道得更多的人发问得多，如果他们用长时间去考虑他们知道已经被人说过的和作为一切事物的第一的和主要基础而提出来、并且虽然如此，不经过长期研究和非常大的精神贯注他们就仍然不能理解的东西，这是不足为奇的。

可是让我们同意这个原则并且让我们假定有人具有一个至上的、至高无上完满的存在体的清楚、分明的观念吧，那么你们打算从那里推论出什么来呢？这就是这个无限的存在体是存在的，而这件事是如此地肯定，以致我应该至少和肯定上帝的存在以及我直到现在为止我从数学的论证得出来的真理同样肯定；因此，领会一个上帝，也就是说，领会一个至上完满的存在体，而他竟缺少存在性，也就是说，缺少某种完满性，这和领会一座山而没有谷是同样不妥当的。这就是全部问题的关键。目前谁要是退让，谁就必须认输：对于我来说，我要对付的是一个强有力的对手，我必须躲一躲他的锋铓，为的是既然总归是要输的，我至少可以把我不能避免的事暂时拖它一段时间。

首先，虽然我们在这里不用权威而仅仅用道理来行事，可是 125 为了避免我要毫无理由地反对的这位伟大的人物起见，让我们听一听圣托玛是怎么说的。他给自己做过这样的反驳：人们一懂得和理解上帝这个名称是什么意思，人们就知道上帝存在；因为，从这个名称上，人们理解这样的一个东西，这个东西是没有什么比他更伟大的东西能够被领会的。那么，存在于理智里和事实上的东

西是比仅仅存在于理智里的东西更伟大；这就是为什么，既然上帝这个名称被理解，上帝存在于理智之中，那么他由之而在事实上也存在。我把这个论据用形式逻辑来表示：上帝是这样的，没有比他更伟大的东西能够被领会的；而没有比他更伟大的东西能够被领会就包含着存在性：所以上帝，由

[①] Ddmascenus，中世纪拜占廷哲学家、神学家。

[①] Boece（480—524），古罗马哲学家。

于他的名称或者他的概念，就包含着存在性；从而他如果没有存在性就既不能存在，也不能被领会。现在，请你们告诉我，这不就是笛卡尔先生的论据吗？圣托玛给上帝下了这样的定义：他是这样的，即：没有什么比他更伟大的东西能够被领会的，笛卡尔先生把他叫做一个至上完满的存在体；

当然，没有什么比他更伟大的东西能够被领会。圣托玛接着说：没有什么比他更伟大的能够被领会的那个东西包含着存在；否则比他更伟大的什么东西就可以被领会，即：被领会的东西就包含存在。可是笛卡尔先生不是好象在他的论据里没有使用同样的小前捉吗？上帝是一个至上完满的存在体；而至上完满的存在体包含着存在，否则他就不是至上完满的。圣托玛推论说：既然上帝这个名称被懂得、被理解了，他就是在理智里，从而他也就在事实上存在；也就是说，由于在没有什么比他更伟大的东西能够被领会的这样一个存在体的概念里，存在性是被包含在里边的，所以这个存在体是存在的。笛卡尔先生推论出同样的东西。他说：可是，仅仅由于我不能领会没有存在性的上帝，因为存在性是和他分不开的，从而他就真实地存在着。现在圣托玛对他自己同时也对笛卡尔先生答辩说：假定每人从上帝这个名称上理解了他意味着所说过的那样，即他是没有什么比他更伟大的东西能够被领会的这样一个东西,这并不因此就等于说人们理解了从这个名称意味着的东西存 在于大自然里，而仅仅意味着存在于理智的理解里。而且，如果人们不同意事实上有这样的一个什么东西，即：没有什么比它更伟大的东西能够被领会，那就不能说它在事实上存在；那些说没有上帝的人就是这么公开否认上帝的。从这里我也用简单的几句话答辩一下：虽然人们同意至上完满的存在体由于它本身的名称就包含着存在性，可是这不等于说这种存在性在大自然里就现实地是什么东西，而仅仅是，由于有着至上存在体这个概念，存在性这个概念才是不可分割地被连在一起。从这里，如果你不先假定这个至上完满的存在体在现实上存在着，你就不能推论出上帝的存在在现实上是一个什么东西；因为，那样一来，它将在现实上包含一切完满性，也包含一个实在的存在性的完满性。

先生们[①]，在这么疲劳的工作之后，我要把我的精神稍微放松一下，你们现在会觉得这样要好些吧。存在着的狮子这个组合基本上含有这两个部分：狮子和存在；因为如果去掉这一个或那一个，这就不再是原来的组合了。那么上帝不是完全永恒地清楚、分明地认识了这个组合吗？这个组合，就其为组合来说，它的观念不是基本上包含这两个部分的这一部分和那一部分吗？也就是说，存在性不是存在着的狮子这个组合的本质吗？虽然如此，如果人们不事先假定这个组合的全部都是现实存在的，那么上帝所永恒具有的清楚的认识并不必然地使这一物体的这一部分或那一部分存在；因为，那样一来，它本身将包含的一切基本完满性，因而也包含它的现实存在性。同样道理，虽然我清楚、分明地认识至上存在体，虽然至上完满的存在体在他的基本概念里包含存在性，可是。如果你们不事先假定这个至上存在体存在，那就不等于说这个存在性在现实上是什么东西；因为那样一来，他既然具有他的其他一切完满性，他也将在现实上包含着存在性的完满性；这样就必须再证明这个至上完满的存在体存在。

关于灵魂和肉体的实在区别，我再简单说几句；因为我承认这位伟大的

[①] 法文第二版缺。

人物对我如此地厌烦，使我差不多不能再多说什么了。如果在灵魂和肉体之间有一种分别，那么似乎是要从这两个东西能被清楚地、彼此分开地去领会来证明它。关于这一点，我把这位学识过人的人物来同司各脱交锋，司各脱说，为了一件事物情清楚楚地同其他一件事物分开来领会，只要在它们之间有一个他叫做形式的和客观的分别就行，他把这个分别放在实际上的分别和道理上的分别之间；他就是这样地把上帝的正义与上帝的爱德加以区别的；他说，因为它们在任何一个理智的活动之前有一些不同形式的道理，因此，这一个并不是那一个；虽然如此，如果说：正义是与爱德分开去领会的，所以它也能够分开存在，这就是一种不正确的结论。可是我不知不觉地已经超出了一封信的界限。

先生们，这就是我关于你们向我提议的东西所要说的事。现在这要由你们来做裁判。如果你们宣判我对了，那么如果我多少有些冒犯笛十尔先生的话，就让他不要介意；如果你们认为他对了，那么我从现在起就举手投降，甘愿认输；我更愿意担心要再一次输掉。再见。

著者对第一组反驳的答辩

先生们：

我向你们供认你们给我惹起了一个反对我的强大的对手，他的才华和学识本来会给我惹出很多麻烦的，假如这位权威的、虔诚的神学家不是更愿意促进上帝的事业和他的软弱的辩护者的事业而不喜欢公开攻击这种事业的话。但是，虽然对他来说没有使用那种办法是非常正直的，如果我企图妄自尊大，我就免不了要遭受谴责的。因此我的计划不过是在这里揭露他所使用的用以支持我的办法，而不是把他当作一个对手来进行答辩。

他从我用来证明上帝的存在的主要理由的简短演绎开始，以便使读者们更好地重新回忆起它。然后，在简明扼要地对仙认为已经充分得到证明的一些东西表示同意，并且用他的威信加以支持之后，他来到了困难的症结，即：要知道在这里必须怎么理解观念这个名称，这个观念要求什么原因。

我在什么地方说过，观念就是被领会或被想到的东西本身，就其客观地存在于理智之中而言，对于这句话，他故意理解得和我所说的不同，以便给我机会让狭再清楚地解释一下。他说：客观地在理智之中，这就是按照一个对象的方式完结理智的行动，这只是一个外部的名称，它给事物增加不了什么实在的东西，等等。在这里必须指出，这是有关事物本身的，就其是在理智之外而言，在事物本身这方面，不错，这一个外部的名称是客观地在理智之中；但是，我谈到观念，它决不是在理智之外的，关于它，客观地存在只意味着它是以对象习惯在那里存在着的方式而在理智之中的。这就好比如果有人问，太阳是客观地存在于我的理智之中，这对太阳怎么样呢？人们回答得非常正确：这不过是一个外部的名称，即它以一个对象的方式完结了我的理智的活动，但是如果人们问我，太阳的观念是什么，而人们回答说这就是被思维的那个东西本身，就其是客观地在理智之中而言，没有人会把它理解为就是太阳本身，就其是这个外部的名称在理智之中而言。而客观地在理智之中也并不意味着以一个对象的方式完结的活动，而是意味着以这些东西经常在那里的方式而在理智之中，这样一来太阳的观念就是太阳本身存在于理智之中，不是形式地，就象它在天上那样，而是客观地，也就是说以对象经常存在的方式而在理智之中。不错，这种存在的方式比东西存在于理智之外的方式要不完满得多，可是这并不是一个纯粹的什么都不是，就象我从前说过的那样。

当这位学识渊博的神学家说一个纯粹的什么都不是这句话是有歧义的，他好象是想要告诉我刚才指出的那个歧义，怕的是我在那上面不加以注意。因为他说，首先以其观念而存在于理智之中的这样一个东西并不是一个实在的、现实的存在体，也就是说，这并不是存在于理智之外的什么东西；这话不错。然后他又说，这并不是由精神假想出来的什么东西，或者说一个由道理推论出来的存在体，而是被清楚领会的一个什么实在的东西；通过这几句话，他完全接受了我所提出来的东西。不过他接着说：因为这个东西仅仅是被领会的，而在现实上并不存在，（也就是说，因为它仅仅是一个观念，而不是在理智之外的什么东西），不错，它可以被领会，可是它不能被什么原因所引起，也就是说，它为了存在于理智之外，不需要原因。这一点我承认，

[1]不过为了被领会起见，它当然需要原因，而这里的问题所在就是这个原因。比如，如果有人在心里有一个什么非常精巧的机器的观念，人们有理由问这个观念的原因是什么；那个说这个观念在理智之外什么都不是，从而它不能被什么原因所引起而只能被领会的人是不会令人满意的；因为人们在这里问的不是别的问题，而是这个东西之所以被领会的原因是什么。

那个说理智本身就是它的原因，因为原因是它的活动之一。说这样话的人也同样不会令人满意；因为人们对于这一点并不怀凝，而问的只是在机器里面的客观技巧的原因。因为虽然这个观念会有这样一个而不是那样一个客观技巧，它无疑要有一个原因，而客观技巧在这个观念方面是和在上帝的观念的客观实在性或完满性是一样的。不错，人们可以给这个技巧指定各种原因；因为或者这是人们将要看到的什么实在的、相似的机器，这个观念就是模仿这 131 个机器做成的；或者是在那个具有这个观念的人的理智之中的、对于机械的伟大认识，或者也许是那个人的一个伟大机智，用这种办法他才能够没有事先的认识就发明了这个机器。必须指出，任何技巧（它仅仅是客观地在这种观念之中）都必然应该形式地或者卓越地在它的原因之中，不管这种原因可能是什么。同样，也必须想到在上帝的观念之中的客观实在性。但是假如上帝不是实在地存在的话，那么这个全部的实在性或者完满性能够在什么里边呢？这位才华超众的人已经看到了所有这些事情；这就是为什么他承认能问为什么是这个观念而下是那个观念含有这种客观实在性；对于这个问题他首先回答说：一切观念都和我说过的关于三角形的观念一样，即，即使也许世界上任何地方都没有三角形，可是这并不妨碍有三角形的某一种确定不移的性质，或形式，或本质；这种性质，或形式，或本质是不需要原因的。不过他所判断的并不能令人满意；因为，即使三角形的性质是不变的、永恒的，这并不能因此就不让人问它的观念为什么在我们心中。因此他接着说：不过如果你们要我说出一个道理，我将告诉你们说这是来自我们精神的不完满，等等。不过这一回答，好象是仅仅意味着那些想庄这里反对我的人回答不出什么类似的东西来的。因为，诚然，说为什么上帝的观念是在我们心中的原因是由于我们精神的不完满：并不比说我们想像一个非常精巧的机器而不去想象一个不完满的机器是由于对于机器的无知更有道理。因为，正好相反，如果有人具有一个机器的观念，在这个观念里含有人们可能想象出来的全部技巧，那么人们就很可以由之而推论出这个观念是从一个原因产生的，在这个原因里实在地、事实上有全部可想象的技巧，虽然这种技巧仅仅是客观的而不是事实上在这个观念之中。同样道理，既然我们在心里有上帝的观念，在这个观念里含有人们所能领会到的全部完满性，那么人们就可以由之而非常明显地得出结论说这个观念取决于并产生于什么原因，这个原因本身真正地含有全部的这种完满性，即上帝实际存在的这种完满性。当然，由于并不是所有的人都是精通机械学的，因而对于十分精巧的机器不能有观念，同样，如果大家也不是都有领会上帝的同一功能，那么问题在两种情况下同样是困难的，可是，因为这种观念是以同样的方式刻印在大家的精神里，而且我们看到它决不是来自别处，而只是来自我们心中，所以我们假定它是属于我们精神的本性。而且这并不是不合适的。不过我们忘记了人们应该主

[1] “也就是说，它为了存在于理智之外，不需要原因，这一点我承认，”这句话在法文第二版是：“或被放在理智之外。这一点我承认，因为庄理智之外它什么都不是。”

要加以考虑的另一件事，而这个论据的一切力量和一切光明或智慧都取决它，这就是。如果我们的精神仅仅是一个有限的东西（事实就是如此），而且它没有上帝这一原因做为它存在的原因的话，那么本身有着上帝的观念的这种功能就不能在我们心中。这就是为什么我曾经问过下面的话：如果在没有上帝的情况下我是否能够存在；这不是为了提出一个与前面不同的理由，而是为了更完满地解释它。

可是在这里这位对手的礼貌把我驱使到一个相当困难的地步，并且可能给我引起许多人对我的忌妒之心；因为他把我的论据跟圣多玛和亚里士多德的论据相比较，好象他想要用这种办法迫使我说出既然和他们进入同一的道路为什么我却没有在一切事物上走这条道路的理由。可是我请求他容许我不提到别人而只解释我说过的一些东西。那么首先，我的论据并不是从我看见在可感觉的东西里有一种秩序或者动力原因的某一种连续而提出来的：这部分是因为我想到上帝的存在性是远比任何一种可感觉的东西的存在性更为明显，部分也是因为我没有看到这种因果连续能够把我引到别处去，而只是使我认识我的精神的不完满，因为我不能懂得这么无限多的原因怎么如此永恒地彼此相续以致没有第一原因。因为当然，由于我不能懂得它，这并不等于说不应该有一个第一原因；同样由于我不能懂得一个有限的量可以无限分割，也不等于说人们可以达到一个最后分割，在这之后，这个量再不能分割了；而只等于说我的理智是有限的，不能懂得无限，这就是为什么我更喜欢把我的推理依靠在我自己的存在性上的原故，这个存在性不取决于任何原因连续，而且没有什么别的东西比我认识它认识得更多；关于这一点我问自己，我并没有怎么追寻从前是由什么原因被产生的，现在保存我的是什么原因，以便我用这个方法使我从原因的全部连续中摆脱出来。除此而外，我没有就我作为肉体和灵魂的组合，而仅仅是并且恰恰是就我作为一个在思维着的东西，来追寻我的存在的原因。我相信这对这个问题用处不少，因为这样，对于我摆脱成见，考虑自然的光明告诉我的东西，问我自己[①] 并且坚信任何我对之没有什么认识的东西都不能存在我心里来说，就好得多了。事实上这和下面的事完全不同，即：我考虑我父亲也是来自我的祖先；而且，如果看到也在追寻我的父亲的父亲上我不能把这种进程继续到无限，为了结束这种追寻，我断言有一个第一原因。再悦，我没有仅仅追寻我的存在的原因是什么，就我是一个在思维着的东西而言，而是我主要地、恰恰是就我是一个在思维着东西而追寻这种原因，这个在思维着的东西，在许多别的思想之间，认出了在我心里存着一个至上完满的存在体的观念；因为，我的论证的全部力量就是取决于这里的。首先，因为这个观念使我认识上帝是什么，至少是按照我所能认识他的那种程度；而且，按照真正的逻辑的规律，决不要问什么东西是否存在，如果首先不知道它是什么的话。其次，因为就是这个观念给了我机会去检查我是由我自己还是由别人而存在的，也给了我机会认出我的缺点。最后，就是这个观念，他教导我不仅我的存在有一个原因，而更多的是这个原因含有各种各样的完满性，从而这个原因就是上帝。最后，我没有说过一个东西不可能是它自己的动力因；因为，虽然人们把动力的意义限制在与其结果不相同或者在时间上在其结果之先的那些原因上这一点显然是正确的，可是在这个问题上它好象不应该这样限制它，一方面因为那会是一个毫

[①] 边码 135、136 缺。

无意义的问题，因为谁不知道同一的东西不断与其自身不同、也不能在时间上先在于它自身？另一方面也因为自然的光明并没有告诉我们动力因的本性是时间上在它的结果之先。因为，相反，真正说来，它既没有动力因的名称，也没有动力因的性质，除非是它产生它的结果，从而它并不是在结果之先。不过，自然的光明当然告诉我们没有任何东西是不许问它为什么存在，或者不能追寻它的动力因的，或者，假如它没有动力因，那么问它为什么不需要动力因。因此，如果我想任何东西以某种方式对它自己的关系就是动力因对它的结果的关系，远不是从这里我就想要得出结论说有一个第一原因，相反，从人们称之为第一的这个原因本身，我再继续追寻原因，这样我就永远不会达到一个第一的原因。可是当然，我坦率地承认能够有个什么东西，在这个东西里边有一种能力，这种能力是如此地强大、如此地不能穷竭，以致它决不需要任何帮助而存在，并 139 月，它现在也不需要任何帮助而被保存，这样它在某种方式上就是它自己的原因；我领会上帝就是这样的。因为，即使我过去是永恒存在的，因为在我之先什么都没有，可是我看到时间的各个部分是彼此分开的，这样一来，从我现在存在并不说明我以后还应该存在，如果，姑且这样说，我不是每时每刻都重新被什么原因创造的话，我就毫无困难地把这个原因称之为动力因，它不断地用这种方式创造我，也就是说它保存我。这样一来，虽然上帝过去永远存在，可是，因为事实上是他自己保存他自己，所以他被说成并且叫做自己是自己的原因，这似乎是相当正确的。（虽然如此，必须指出，在这里我的意思并不是谈由动力因的任何一种实在的、肯定的影响做成的保存，我仅仅是谈上帝的本质是这样的，即他不可能不是永远存在的。）

说明了这一点，我就很容易回答这位非常博学的神学家告诫我应该解释的由本身这个词的分别；因为，尽管那些只拘泥于动力这一词的本来的、狭窄的意义的人们认为一个东西不可能是自己的动力因，而不在这里指出与动力因有关的、类似的其他种类的原因，尽管当他们说什么东西是由它自己而存在（除非那个东西是没有原因的）的时候，他们不习惯理解别的东西，虽然他们与其说停留在字面上不如说宁愿停留在事物上，可是他们会很容易地认识到由它自己这一词的反面意义不过是就在于人类精神的不完满，这种反面意义在事物上没有任何基础，而有另外一种正面意义，这种意义是从事物的真实性得出来的，我的论据就是根据这种正面意义的。因为，比如说，如果有人认为一个物体是由它自己而存在的，他的意思就是说这个物体是没有原因的，这样，他就不能用任何正面的理由，而只能用一种反面的方式来肯定他所认为的东西，因为他对这个物体的任何原因都没有认识。不过这就证明了在他的判断上的某种不完满，就如同他以后很容易认出，如果他考虑到时间的各个部分彼此不相依存，考虑到从而从他假定这个物体到现在为止是由肉己而存在的，也就是说没有原因的，这并不等于说它以后还应该存在，假如不是在它里边有什么实在的、正面的能力。这个能力，姑且这样说，不断地重新[①]产生它的话。因为，看到在物体的观念里没有这种能力，他就由之很容易推论出这个物体不是由自己而存在的，这样就会把由自己而存在这一词当做是正面的。同样，当我们说上帝是由自己而存在的，不错，我们也可以把这理解为反面的，并且没有别的想法，除非认为他的存在没有任何原因

[①] “重新”，法文第二版缺。

[2]，可是，如果我们以前曾经追寻过他为什么存在或者为什么他不停止存在的原因，如果考虑包含在他的观念里的广大无垠的、深不可测的能力，我们把这种能力认识为如此饱满、如此丰富以致事实上这种能力就是他为什么存在以及不停止存在的原因[3]，如果除了这个原因以外不能有别的原因，那么我们说上帝是由自己而存在的，不再是在反面的意义上，而是相反在正面的意义上这样说的。因为，虽然用不着说他是本身的动力因，怕的是也许人们对于这个词进行争论；不过，因为我们看到使他是由自己而存在的，或者使他没有不同于本身的原因的，并不是从无中生出来的，而是从他的能力的实在的、真正的广大无垠性中生出来的，所以我们完全有权想到他以某方式关于他本身做跟动力因关于它的结果所做的一样的事情，从而他是正面地由自己而存在的。每个人也有权问他自己：在这种意义上他是否是由自己而存在的？当他在他本身里找不到任何一种能力可以保存哪管是一刹那，他就有理由得出

结论来说他是由一个别人而存在的，甚至由一个由自己而存在的人而存在的，因为，由于在这里问题是现在而不是过去或将来，进程不可能是继续到无限的。我甚至在这里再接着说几句，（虽然我在别处还没有说过）不能仅仅追究到一个第二原因，因为，如果它有着那么大的能力以致能够保存一个在它以外的东西，它就更有理由用它本身的能力保存它本身，这样一来它就是由自己而存在的[1]。

现在，当人们说，任何限制都是由于一种原因使然的，我认为认真说来，人们理解对了，不过他们没有用任何纯正的言词把它表示出来而且他们去不掉困难；因为，认真说来，限制不过是一个更大的完满性的一个否定，这个否定不是由一个原因，而是由被限制的东西使然的。虽然一切东西都是被原因限制的这活是真的，可是这本身并不明显，而是必须从别的方面来证明。因为，这位精细的神学家回答得很好，一个东西可以从两种方式来限制：或者是因为产生它的那个人没有给它更多的完满性，或者是因为它的本性就是那样的，即它只能接受某一些完满性，就好象三角形的本性不能有三个以上的边那样。不过我认为凡是存在的东西都或者是由于一个原因，或者是由于自己，把自己作为原因而存在；因为，既然我不仅对于存在性，同时也对于存在性的否定，领会和理解得十分好，那么就没有什么我们能故意认为是如此地由自己而存在的，以致必须给它任何理由说明为什么它存在而不是不存在；这样我们就永远应该正面他说明由自己而存在这几个字，并且就好像这是由于一个原因（即由于他本身固有的一种非常丰富的能力）使然的那样，

---

[2] “并且……原因”，法文第二版是：“就如同想要他没有原同一样。”

[3] 法丈第二版：“以及为什么这样地永远存在的真正原因。”

[1] 法文第二版在这段后面还有以下一段文字，这段文字无论是在拉丁文版里或是在 1647 年法文第一版里都没有，而是 1661 年第二版加进去的。笛卡尔死于 1650 年，因而可以证明这段文字未经笛卡尔看过，完全出于克莱尔色列的手笔：“为了在这里预防人们可能做出的反驳，即这个这样自己问自己的人也许具有保存自己的能力而没有发觉，我说这是不可能的，如果这种能力是在他里边，他必然对他有认识！因为，由于在此时此刻他把他自己只认为是一个在思维的东西，在里边不论什么他都不能对它有认识，因为一个精神的一切行动，（比如说保存自己的这个行动。如果它是从精神生出来的）既然是一些思想，从而都是给精神呈现出来并且为精神认识的，那么这一行动，和别的行动一样，也会给精神呈现出来，为精神认识的，并且由于这个行动，精神必然会认识得出产生这种行动的功能。一切行动都必然引导我们去认识产生这些行动的功能。”

这种能力只能是在上帝里边，这样人们就很容易论证了。

这位学识渊博的圣师随后向我表示同意的虽然事实上没有受到任何怀疑、却一般是被人忽略的问题，这个问题对于把哲学似乎是从黑暗中援救出来是如此地重要，以致当他用他的威信来肯定它的时候，他在我的事业上给了我很大的帮助。

他在这里很有道理地问，我是否清楚、分明地认识无限；因为虽然我曾试图防范这个反驳，可是这个反驳如此容易地对每个人呈现出来，以致我对它比较大量地回答一下是有必要的，所以我在这里首先说，无限，就其是无限的来说，实在说来并没有被懂得，不过它不管怎么样是被理解的；因为清楚、分明地把一个东西理解为在它里边决没有限制，这就是清楚地理解了它是无限的。我在这里把无穷（indefini）和无限（infin）做了区别。没有什么东西是我真正称之为“无限的”，除非在它里边我什么地方都看不到有限制，在这种意义上只有上帝是无限的。但是对那些在某种考虑上我仅仅看不到止境的东西，比如想象中的空间的广延，数不清的数目，量的各部分的可分割性，以及诸如此类的东西，我把它们叫做无穷，而不叫做无限，因为不管怎么说，它们并不是无止境的，也不是没有界限的。还有，我把无限的形式，或无限性，同无限的东西加以区别。因为，至于无限性，虽然我们把它领会为正面的东西，可是我们只是以一种反面的方式，即：从我们看不出在这种东西里边有任何界限来理解它。至于无限的东西，不错，我们把它也从正面来领会，可是不是领会它的全部，也就是说，我们不理解在它里边的所有的有智慧的东西。同样，当我们看一下海，不能不说我们看见了海，虽然我们的视觉并没有达到海的一切部分，并且没有衡量海的广大的全部领域。说实在的，当我们只是从远处看它，就好象我想要用眼睛把它全部一览无余一样，可是我们是模模糊糊地看见了它；也就象当我们试求全部想象一个千边形所有的边的时候，我们也只能模模糊糊想象它；可是当我们的视觉仅仅停止在海的一部分的时候，我们所看见的就能够是十分清楚、十分分明的。同样，当我们只想象一个千边形的一两个边的时候，我们的想象也能够是十分清楚、十分分明的。同样，我和所有的神学家都同样认为，上帝是不能被人类精神懂得的，甚至那些试图用思维把他全部地、一下子地一览无余，如同从远处看他的人一样，也不能清楚地认识他；

在这个意义上，圣托玛曾在以前引证过的地方说过：对上帝的认识，在我们心里仅仅是在一种不清楚的状态之下，就象在一个模糊的图象看到的一样；但是那些认真考虑他的每一个完满性，并且用他们的精神的一切力量来思索那些完满性，不是为了懂得它们，而是为了赞美和认识它们是多么超出一切理解力的人，那些人在上帝里找到多得不可胜数的、能够被清楚分明认识的、而且比在任何一个造物里都更容易找到的东西。圣托玛自己十分正确地认识到的东西，就像从很容易地在下面文章中所看到的东西那样，他确认上帝的存在性是能够被论证出来的。至于我，每次当我说上帝是能够被清楚、分明地认识的时候，我的意思从来都只是谈到有限的、适合于我们的精神的小小的能量的那种认识。因此没有必要对于我所提出的事物的真实性做不同的理解，就像人们将会很容易看到的那样，如果人们注意到我对这个问题只在两个地方说到：一个地方是，当问题在于是否什么实在的东西包含在我们关于上帝所做成的观念里边，或者是否只有一个事物的否定（就像人们可以怀疑是否在冷的观念里有一个热的否定），这是很容易被认识的，尽管人们

不懂得无限。在另一个地方，我主张存在性之属于至上完满的存在体的本性和三个边之属于三角形的本性是一样的，这也是能够充分理解的，用不着具有广阔到非把包含在上帝里边的一切东西都认识到不可的认识能力。

他在这里再一次把我的论据和圣托玛的另一个论据相比较，以便以某种方式迫使我指出在二者之间哪一个是最有力的。我觉得我轻而易举地就可以这样做，因为圣托玛并没有把这个论据作为他的论据来使用，而且他没有得出和我所使用的论据得出的同样结论；最后，我在这里丝毫没有离开这位天使般的圣师。因为人们问他，对于上帝存在性的认识是否对于人类精神是如此地自然以致不需要证明，也就是说这种认识是否对于每个人都是明显的；这是他否定的，我也和他一样。可是，他对他自己提出的反驳也可 以这样地提出：当人们懂得并且理解上帝这个名称意味着什么的时候，人们理解一个这样的东西，即：没有比他更伟大的东西能够被认识；不过，这是一个存在于事实上同时也存在于理智中的东西，它比仅仅存在于理智中的东西更伟大，所以当人们懂得并且理解上帝这个名称意味着什么的时候，人们理解上帝存在于事实上同时也存在于理智中。在这里有一个形式上的明显错误；因为人们只应当得出这样的结论：所以，当人们懂得并且理解上帝这个名称意味着什么的时候，人们理解的是它意味着一个东西，这个东西存在于事实上同时也存在于理智中；而被一个词句所意味的东西并不因此就是真的。可是我的论据是：我们所清楚、分明地领会为属于什么东西的常住不变的、真正的本性，或本质，或形式的事物，可以真正地能够被说成或被肯定是属于这个事物的；可是，在我们足够仔细地追究上帝是什么的时候，我们清楚、明白地领会他之存在是属于他的真正的、常住不变的本性的，所以我们能够真正地肯定他是存在的；或至少这个结论是合法的。不过这个大前提不能否定，因为大家以前已经同意了，即：凡是我们清楚、分明地理解或领会的东西都是真的。问题只有小前提了，在那里我承认困难不小。首先，因为我们是如此地习惯于在其他一切东西里把存在同本质加以区别，以致我们不大注意存在性怎么属于上帝的本质而不属于其他东面的本质；其次，因为，由于不大仔细地把那些属于什么东西的真实的、常住不变的本质的东西同那些仅仅由于我们的理智的幻想而归之于它的东西加以区别，虽然我们相当清楚地看出存在性是属于上帝的本质，我们却不能由此而得出结论说上帝存在，因为我们不知道他的本质是否是常住不变的、真实的，或者他的本质是否仅仅是由我们的精神做成的、捏造的。不过，为了排除这个困难的第一部分，必须在可能的存在性和必然的存在性之间加以区别，并且指出可能的存在性是包含在我所清楚、分明地领会的一切东西的概念里或观念里，而必然的存在性只有包含在上帝的观念里。因为，我毫不怀疑那些将仔细地考虑在上帝的观念同其他一切观念之间的区别的人会十分正确地看出以下的事实，即：虽然我们仅仅把其他的东西领会为是存在的，可是这并不因此就说明它们存在，而只说明它们能够存在；因为现实的存在性之与这些东西的其他特性连结在一起这一点，我们领会不到它是必然的，而从我们清楚地领会现实的存在性里是必然地、永远地和上帝其他属性连结在一起这一点上，随之而来的必然是上帝存在。然后，为了排除困难的另外一个部分，必须注意不包含真实的、常住不变的本性的而只包含虚构的、由理智组合成的那些观念，可以被理智本身，不仅用它的思维，而且用一种清楚、分明的活动，加以分割；这样一来，理智不能这样分割的那些东西就无疑地不是被它做成或组合成的。举例

来说，当我想出来一个带翅膀的马，或者一个现实存在的狮子，或者在一个正方形里画出的三角形时，我很容易领会到我也可以完全相反地想出来一个没有翅膀的马，一个不存在的狮子，一个不带正方形的三角形，从而这些东西没有真实的、常住不变的本性。如果我想出来一个三角形，或一个正方形（我在这里不去说狮子和马，因为它们的本质还没有完全[1]被认识），那么当然，凡是我将认识为被包含在三角形的观念里的东西，比如它的三角之和等于二直角，等等，我都将真实地肯定它是属于一个三角形，并且把凡是我将找到在正方形的观念里包含着的东西都是属于正方形的；因为，虽然我可以用把我的思维限制到这种地步以致我不管怎么样只能领会它的三角之和等于二直角，去领会一个三角形，我却不能用一种清楚、分明的活动，也就是说清楚理解我所说的，去从它身上否定这个东西。还有，如果我考虑一个画在正方形里边的三角形，不是为了把只属于三角形的东西归给正方形，或者把属于正方形的东西归给三角形，而是仅仅为了检查由二者的结合而产生的那些东西，那么由三角形和正方形组合起来的这个图形的本性就不会不如光是正方形或者光是三角形的本性真实、不变。这样一来我就可以一点不错地确认正方形并不比在它里边画的三角形的两倍小。属于这个组合成的图形的本性的其他东西也一样。可是，如果我考虑到一个非常完满的物体的观念，这里边就包含着存在性，而这是因为在事实上存在，同时也在理智中存在，比光是在理智中存在有更大的完满性，我就不能由此断言这个非常完满的物体存在，而只能说它可以存在。因为我相当认识到这个观念是由我的理智本身做出来的，理智把一切物体性的完满性都结合在一起了；同样，存在性并不从包含在物体的本性中的其他完满性中得出来，因为我们既可以肯定它们存在，也可以否定它们存在。[1]由于在检查物体的观念时，我在物体里边看不出有任何力量足以使它自己产生自己或者自己保存自己，我就很可以断言必然的存在性（问题在这里只在于这种存在性），尽管它是多么完满，和它之属于一个没有谷的山的本性，或者属于一个比二直角更大的三角形的本性是一样地不合适，可是现在如果我们问，不是关于一个物体，而是关于不拘一个什么样的东西，它在它里边有着可以在一起存在的一切完满性，是否存在性应该被算在这些完满性里边。不错，首先我们可以怀疑这种事情，因为由于我们的精神（它是有限的）只习惯于把它们分别来加以考虑，它也许一下子看不出来它们彼此是多么必然地连结在一起。可是，如果我们仔细地考查一下，即：是否存在性适合于至上强大的存在体以及什么样的存在体，我们就会清楚、分明地认识到，首先，至少是可能的存在性对它合适，就象它对凡是我们在我们心中具有什么清楚的观念的东西，甚至对那些由我们的精神的幻想而组合成的东西，都适合一样；然后（因为我们不能想到上帝的存在性是可能的而不同时由于注意到他的无限的能力而认识到他能够用他自己的力量存在），我们就会由此断言他实实在在地存在，并且他曾经是完全永恒地存在。因为，非常明显，自然的光明告诉我们，能够用他自己的力量存在的就永远存在；这样，我们将认识到必然的存在性之是包含在一个至上强大的存在体的观念里不是由于理智的虚构，而是由于它属于这样的一个存在体的真实、不变的本性而存在；而我们将很容易认识到，这个至上强大的存在体

[1] “完全”，法文第二版缺。

[1] 法文第二版下面还有一句：“也就是说可以把它们领会为存在，也可以把它们领会为不存在”。

在他自己里边没有包含在上帝的观念里的其他一切完满性，这是不可能的，因此它们都是由于其本性，不是由于理智的任何虚构而连结在一起的，并且存在在上帝之中。所有这些东西，对于认真对它们加以思索的人说来都是明显的，没有什么跟我以前说过的话不同的地方，仅仅是在方式上在这里解释的不同，在方式上我特意改变了一下以适合于各种各样的人。我在这里将毫无顾虑地承认，这个论据是这样的：那些不记得有助于证明这个论据的一切东西的人，他们会很容易把这种论据当做诡辩，这使我在开始时犹豫是否我应该使用这个论据，因为怕的是给那些不明白它的人以机会对别的论据也不相信了。可是，因为可以证明有一个上帝的，只有两条路可走：一条是从他的效果上来证明，另一条是从他的本质或他的本性本身来证明，而我曾尽我之所能在第三个沉思里解释第一条道路，我相信在这以后我不应该省略去另外一条道路。

关于这位非常博学的神学家说是从司各脱那里引证的形式的（formelle）分别，我简要地回答如下：形式的分别和样态的（mo-dale）分别没有什么不同，它只能适用于一些不完整的东西，我曾仔细地把这些东西同那些完整的东西加以区别。实在说来，它（形式的分别〕足以使一个东西被精神的一种抽象作用（它不能完满地领会事物）领会为同另一个东西有分别，而不是为了使两个东西被领会为彼此不同到这样程度，使我们理解其中的每一个都是一个完整的东西，和另一个完全不一样；因为，为了这样做，就需要一个实在的分别。这样，举例来说，在同一的一个物体的运动和形状之间，有一个形式的分别，并且找很可以去领会运动而不去领会形状，去领会形状而不去领会运动，去领会运动和形状而下去特别想到运动着的和有形状的物体；可是我却不能完整地，完满地领会运动而不领会这个运动所依附的什么物体，也不能完整地、完满地领会形状而不领会这个形状所依附的物体，最后也不能设想运动是一个其中没有形状的东西，或者形状在一个不能运动的东西里。同样道理，我不能领会没有正义者的正义，或者没有爱德者的爱德，而且我们不能设想有正义的人个身不能同时是有爱德的。可是，在我仅仅想到物体是一个有广延的、有形状的、可动的、等等的东西时，我完整地领会什么是物体（也就是说，我把物体本身领会为一个完整的东西），尽管我否认在物体里有属于精神的本性的一切东西。我也领会精神是一个完整的东西，它怀疑，它理解，它想要，等等，尽管我不同意在它里边有任何包含在物体的观念里的东西。如果在物体和精神之间没有一种实在的分别，这是绝对做不到的。

先生们，这就是我对你们的共同朋友的那些精细的、出于善意的反驳的答辩。可是，如果我没有足够的幸运来完全满足他的要求，务请你们通知我在什么地方还应该更加大量地加以解释，或者也许在什么地方甚至有大的错误。如果我能通过你们从他那里获得这项通知，我将不胜感激之至。

第二组反驳　由多方面神学家和哲学家口述，经尊敬的麦尔赛纳神父搜集的先生：

本世纪的一些新的巨人们竟敢向一切事物的造物主进行攻击，为了使他们感到狼狈起见，你从事了用证明造物主的存在而巩固了他的宝座，而且你的计划似乎执行得非常完善，好心的人们都希望从今以后不再有人在仔细读过你的《沉思集》以后不承认有一个为一切事物所依存的永恒的上帝，因此我们认为告诉你同时也请求你在我们将在下面向你指出某些地方上再传播这样一种光明，使得在你的著作中如果可能的话不存留任何不是经过非常清楚、非常分明地证明了的东西，这是很得当的。因为由于不断的沉思，多年以来你已经锻炼了你的精神到如此地步以致在别人认为模糊的、靠不住的那些东西上，对你来说可以是比较清楚的，你可以用一种单纯精神的灵感来领会它们，看不出别人认为模糊不清地方，那么，最好是把那些需要更清楚地、更大量地加以解释和证明的东西告诉你；而且，当你将在这一点上满足我们之后，我们就不认为还有什么人能够否认你为了上帝的光荣和公众的利益而已经开始推论的那些理由应该被采取作为证明了。

第一点，你会记得，你尽你之所能把物体的一切虚影都抛弃掉了以便结论出你仅仅是一个在思维着的东西，怕的是在这以后你也许认为人们能够结论出你在事实上而不是在幻想上不过是一个精神或者一个在思维着的东西。这并不是老实的、真诚的，而仅仅是一种精神的虚构。这是我们从你的头两个沉思里所找出的值得提出意见的全部东西。在那两个沉思里你清楚地指出至少在思维着的你是一个什么东西这一点上是靠得住的，让我们在这里停一下。到此为止，你认识到你是一个在思维着的东西，可是你还不知道这个在思维着的东西是什么。你怎么知道这不是一个物体由于它的各种不同的运动和接触而做出你称之为思维的这种行动呢？因为，虽然你认为你已经抛弃掉了一切种类的物体，但是你可以在这上面弄错，即你并没有把你自己抛弃掉，你自己是一个物体[①]。因为你怎么证明一个物体不能思维，或者一些物体性的运动不是思维的本身呢？为什么你的你认为已经抛弃掉的肉体的全部系统，或者这个系统的某几个部分，比如说大脑那些部分，不能有助于做成我们称之为思维的那些种类的运动呢？你说，我是一个在思维着的东西：可是你怎么知道你不也是一个物体性的运动或者一个被推动起来的物体呢？

第二点，从一个至上存在体的观念（你认为这个观念不能是由你产生的），你就敢于结论出一个至上存在体的存在来，在你精神里的观念只有由他才能产生。可是我们在我们自己的心中找到一个充分的根据[②]，只有依靠它我们才能做成这个观念，尽管没有至上存在体，或者我们不知道是否有一个至上存在体，或者我们甚至想不到它的存在性。因为，我不是看到我既然有思维的功能,就[①]有某种程度的完满性吗？我不是也看到不同于我的别人也有和我一样程度的完满性吗？这就使我有理由想到不拘多少数目的程度，并且使我有理由在一个程度的完满性再加上一个程度的完满性，直到无穷；同样，

[①] 法文第二版下面还有“反驳第二、第三和第五个沉思”。

[①] 第二版：“你自己也许是一个物体”。

[②] “但是我们在我们自己的心中找到一个充分的根据”，在法文第二版里是，“这就好象是在我们心中我们找不到一个充分的根据”。

[①] “我既然有思维的功能，就”在法文第二版里是；“这个在思维着的我，我”。

哪管肚界上只有一种程度的热或光，我都可以在上面永远加上和设想出一些新的程度的热或光以至无穷。为什么我不能同样地在我心里发觉的某种存在的程度上加上其他任何怪度，并且把可能加上的一切程度做成一个完满的存在体的观念呢？可是，你说，结果里所有的任何程度的完满性或实在性只能是以前往它的原因里所有的。可是，除了我们每天看到苍蝇以及许多其他动物（植物也是这样）都是由太阳、雨水和土产生的，在太阳、雨水和土里并没有象在这些动物里边的生命，这种生命是比其他任何纯粹物体性的程度更高贵，由此可见，结果从它的原因里引出某种实在性，可是这种实在性并不在它的原因里。这个观念不过是一个理性的存在体，它并不比领会它的你的精神更高贵。再说，如果你一辈子都生活在荒无人烟的地方，不是和一些有学问的人为伍的话，你怎么知道这种观念是否一定呈现在你的精神里呢？难道人们不会说这个观念是你从你以前有过的思想里，从书本的教育里[②]，从同你的朋友们谈论里，等等，而不是光从你的精神里或者从一个存在着的至上存在体里汲取出来的吗？所以必须更清楚地证明一下，如果没有一个至上的存在体，这个观念就不能在你心里，到那时，我们将是首先向你的推理折服的人，而且我们大家都将在这上面认输。不过，这个观念是从前面的那些概念生出来的，这从加拿大人、休伦人[①]、以及其他的野蛮人之没有这样一种观念这一事实就似乎显得足够清楚了；这个观念是你可以甚至从你对物体性的东西的认识中做成的；因此你的观念只表现物体界，它包含你所能想象的一切完满性，因而你所能得出的结论不过是有一个非常完满的物体性的存在体，除非你再加上什么东西，这个东西把我们的精神一直提高到对于精神的或非物体性的东西的认识上去。我们在这里也可以说一个天使的观念能够在你心里也和一个非常完满的存在体的观念一样，用不着这个观念应该如此由一个实际存在的夭使在你心里做成，虽然夭使比你更完满。可是[②]，我们没有上帝的观念，也没有一个无限的数目或一个无限的线的观念；这个观念虽然你可以有，可是这个数目是完全不可能的。再加上，把其他一切的完满性都囊括成为单独的完满性，这种统一化和单一化只能是由推理的理智活动来做成，这就和共相的统一所做的是一样东西：这种共相的统一并不存在于事物之中，而只存在于理智之中，就象人们在超越的种属等等统一化所看到的那样。

第三点，既然你还不确实知道上帝的存在，而你却说，如果你不首先肯定地、清楚地认识上帝存在，你就不能确实知道任何东西，或者你就不能清楚、分明地认识任何东西，那么这就等于你还不知道你是一个在思维着的东西，因为，按照你的说法，这种认识取决于对一个存在着的上帝的清楚的认识，而这种认识你还没有在你断言你清楚地认识你是什么的那些地方证明过。此外，一个无神论者清楚、分明地认识三角形三角之和等于二直角，虽然他决不信上帝存在，因为他完全否认它，他说，假如上帝存在，那就会有一个至上的存在体和一个至上的善，也就是说，一个无限；然而，在一切种类的完满性上都是无限的那种东西排除其他全部不论是什么东西，不仅排除一切种类的存在体和善，而且也排除一切种类的非存在体和恶。可是（事实

---

② “书本的教育里”，法文第二版是“从受过的教育里，从书本里”。

① 休伦人是位于加拿大与美国之间的休伦湖边的人。

② ，“可是”，法文第二版是”可是我还要说”。

上〕仍然有许多存在体和许多善，也仍然有许多非存在体和许多恶。对于这种反驳，我们认为你应该给以答辩才好，以便使得不信神的人再没有什么可以反驳的，再没有什么可以被利用作为他们的不信神的借口。

第四点，你否认上帝能够撒谎或欺骗，尽管有些经院哲学家主张相反的论点，比如伽布里埃尔（Cabriel）、阿里米奈西斯（Arlmin-esis），以及其他一些人，他们认为，从绝对的意义上讲，上帝撒谎，绝对地说，也就是说他向反对他的意志和反对他的指令和决定的人们表示什么东西，就象他通过他的先知不加条件地对尼尼微人说：再有四十天，尼尼微[1]就要被毁掉，当他说了许多其他事情都没有实现的时候，这是因为他不愿意象这样的一些话按照他的意原或者按照他的指令实现,如果他使法老[2]硬了心肠并且使他瞎了眼睛，如果他把一种撒谎的精神放在先知之中，你怎么能说我们不能受他的骗呢？难道上帝不能对待人跟一个医生对待他的病人和一个作父亲的人对待他的孩子们一样吗？这些不管是哪一个都经常欺骗，不过永远是深谋远虑地、有益地欺骗。因为，如果上帝把真活毫不顾忌地都告诉我们，要有多么坚强的精神力量才能够受得住？

真正说来，为了你在你认为认识得清楚、分明的东西上受骗而假想一个骗子上帝，这是多么不必要啊！因为受骗的原因可能是在你，虽然你没有想到。因为你怎么知道总是受骗或者十分经常地受骗不是你的本性如此呢？你认为你在清楚。分明地认识的东西上肯定从来没有受骗，而且你也不能受骗，你这是从哪里知道的？因为有多少次我们看到有些人在他们以为比看见太阳还清楚的一些事物上弄错？由此可见，需要把清楚、分明的认识这条原则解释得非常清楚、分明，让凡是有理智的人今后不会在他们相信知道得清楚、分明的事情上受骗；否则，我们还看不到我们可以靠得住地保证任何事物的真实性。

第五点，如果意志按照精神的清楚、分明的光明引导行事时，决不会达不到目的或者失败；如果相反，当它按照理智的模糊不清的认识行事时，就有达不到目的的危险，那么清你注意人们似乎由之而可以推论出土耳其人和其他不信基督的人不仅在不接受基督教和天主教上不犯错误，甚至在接受基督教和天主教上由于他们把真理认识得既不清楚，也不分明，因而也犯错误。尤有甚者，如果你所建立的这条规律是正确的，它只能被容许意志接受非常少的东西，因为用你为了做成一种不能有任何怀疑的可靠性而要求的这种清楚性和分明性，我们几乎什么都认识不了。所以，请你注意，你想要坚持真理，可是你没有做更多必要的证明，而且你没有支持真理，反而把它推翻了。

第六点，在你对前一组反驳的答辩中，你得出的结论似乎不正确，你的论据是这样的：我们清楚、分明地理解到属于什么事物的常住不变的、真正的本性，或本质，或形式的东西，这可以真正被说成或者被肯定是属于这事物的；可是，在我们足够仔细地观察了上帝是什么以后，我们清楚、分明地理解他之存在是属于他的真正的、常住不变的本性的。结论是应该这样下：所以，在我们足够仔 164 细地观察了上帝是什么以后，我们就能够说或者确认这个真理，即上帝之存在是属于他的本性的。这并不等于说上帝事实上存在，而只能说他应该存在，如果他的本性是可能的或者不相矛盾的话，也就是说，

---

[1] 尼尼微是古代亚述国首都。

[2] 法老是古代埃及国王的称号。

上帝的本性或本质不能领会为没有存在性，这样，如果这种本质存在，他就实际上存在。其他的一些论证也和这个论证一样：如果在上帝之存在上没有矛盾，那么上帝存在就是肯定的；而在上帝之存在上没有矛盾，所以等等。可是问题在于小前提，即：上帝之存在没有矛盾，我们的对手中有些人就怀疑，另外一些人就否认。还有，你的推理的这句话被假定是正确的，即：在我们足够清楚地认识或观察了上帝是什么之后；可是，这句话并没有被大家所同意，因为你自己也承认你不过是不完满地懂得无限。关于他的其他一些属性也应该说是这样；因为，既然凡是在上帝里边的东西都完全是无限的，那么什么精神能够非常不完满地懂得上帝里边一点点东西？你怎么能够足够清楚、分明地观察了上帝是什么呢？

第七点，我们在你的《沉思集》里找不到一个字是关于人的灵魂不死的，然而灵魂不死是你应该主要加以证明的，并且应该对它做一个非常准确的论证来使那些其灵魂不配不死的人们感到狼狈，因为他们否认灵魂不死，也许憎恶灵魂不死。可是，除此而外，我们还担心你还没有足够地证明人的灵魂和肉体之间的区别，就象我们已经在我们第一个意见里所指出的那样，我们在第一个意见上还要补充一点，即：从灵魂与肉体的这个区别上似乎不能得出灵魂是不可毁灭的或不死的这个结论来；因为谁知道灵魂的本性是不是按照肉体性生命的长短而受到限制呢？而且上帝是不是曾经衡量了它的力量和它的存在性使它和它同肉体一起完结呢？

先生，就是这些东西，我们希望你在它们上面给以更多的阐明，以便读过我们所评价为非常精细、非常真实的《沉思集》能够给大家都带来好处。这就是为什么，如果在你把问题解决完了的时候，在首先提出几个定义、要求和定理之后，你再按照几何学的方法（你在这方面是非常内行的）对这一切加以结论，以便你的读者们得以一下子、一眼就能够看出可以满足的东西，并且你用对上帝的认识来充实他们的精神，那就会是一件非常有益的事情。

著者对第二组反驳的答辩

先生们：

我读了你们对我关于第一哲学的小论文所提出的意见后感到很满意。因为这些意见使我认识到你们对我的好意，你们对上帝的虔诚和你们为了增强上帝的光荣所采取的关心。我不能不感到高兴的是，不仅你们判断了我的理由值得你们的检查，而且你们没有提出什么反对这些理由的东西，对此我觉得我能够回答得相当轻松一些。

第一点，你们提醒我回想一下我把物体的观念或虚影抛弃掉了以便结论出我是一个在思维着的东西，伯的是也许我认为由此而得出结论说我不过是一个在思维着的东西。这并不是老实的、真诚的，而仅仅是一种精神的虚构。可是我已经在我的第二个沉思里指出过我已经想得够多了，因为我在那个地方使用了这样的话：可是，也有可能发生由于我不认识而假定不存在的那些东两，事实上同我所认识的我并没有什么不同。我一点也不知道，关于这一点，我现在不去讨论，等等。通过这几句话，我想要特别告诉读者们的是，在这个地方我还没去追查灵魂是否和肉体不同，我仅仅是检查灵魂的哪些特性是我能够有一种清楚、可靠的认识。虽然我在那里指出许多特性，我不能无分别地接受你们接着说的话：我却不知道一个在思维着的东西是什么。因为，虽然我承认我还不知道这个在思维着的东西是否与物体不同，或它是否就是物体，我并不承认因此我就对它毫无认识；因为谁曾对任何一个东西认识到那种程度以致他知道在它里边的除了他认识的东西以外就没有任何别的了？可是我们认为最好是我们认识这样的一个东西，在这个东西里边有着比我们所认识的更多的特性。这样，我们对我们每天与之谈话的那些人认识得比我们只认识他们的名字或面貌的那些人就有更多认识。不过我们并不认为我们对后者就毫无认识。在这种意义上，我认为已经足够说明了下面的事实，即不连带人们习惯归之于物体的那些东西而单独被考虑的精神，要比不连带精神而被考虑的物体认识得更好一些：这就是我在第二个沉思里打算去证明的全部东西。

可是我很明白你们想要说的，即关于第一哲学我只写了六个沉思，读者们很奇怪在头两个沉思里我仅仅结论出我刚刚说的东西，他们会觉得太贫乏了，不值得拿出来去见世面。对此我仅仅回答说，我不担心那些带着判断来读我写过的其余部分的人们会有机会怀疑我是缺乏材料，而是，我认为非常有道理的是：那些要求特别加以注意、应该沙彼此分开去考虑的东西，是否分开放在几个沉思里了。

因此，为了达到对于事物的一种坚实的、可靠的认识，除了在建立什么之前，先去习惯一下怀疑一切，并且特别怀疑那些物体性的东西，我不知道有什么更有益处的事，尽管在很久以前我读过几本由怀疑论者们和科学院士们关于这方面写的书，而且这和我咀嚼已经咀嚼过的一块非常平常的肉一样令人作呕。就是因为这个原故，我没有能够逃避在这方面做一个完整的沉思。我想要让读者们不仅要用必不可少的时间来读它，而且要用几个月，或者至少几个星期来考虑它谈到的一些东西，然后再读别的，因为这样一来我就不怀疑他们从书的其余部分得到更大的益处。

还有，由于我们直到现在对于属于精神的东西没有任何观念不是非常模糊、和可感觉的东西掺混在一起的，并且由于这是人们之所以没有熊够足够

清楚地理解关于上帝和灵魂所说的任何东西的首要原因，因此我曾想，如果我指出为什么必须把精神的特点或胜质同物体的特点或性质分别开来，以及必须怎么去认识它们，那么我就做了不少工作了；因为，虽然不少人已经说过，为了很好地理解[①]非物质的或形而上的东西，必须把精神从感官摆脱出来，可是就我所知，还没有人指出过用什么办法才能做到这一点。不过我认为，这样做的真正的、唯一的办法已经包含在我的第二个沉思里了，可是这种办法是这样的，即：这种办法使用一次是不够的，必须经常检查它而且长时间地考虑它，以便把精神的东西和物体的东西混为一谈的习惯（这种习惯是在我们心里扎根一辈子的）得以用把它们分别开来的一种得自几天时间的锻炼的相反的习惯来抹掉。这就是我认为在第二个沉思里不去谈论别的方面的东西的十分正当的原因。

你们在这里问我怎么论证物体不能思维。如果我回答说我还没有谈到这个问题，就请你们谅解我，因为我只有等到第六个沉思才开始谈到这个问题。我是用这几句话谈到的：我能够清楚、分明地领会一个东西而不牵涉到一个别的东西，就足以确定这一个东西和那一个东西有分别或不同，等等，后面不远的地方又谈到：虽然我有一个肉体，我和它非常紧密地结合在一起，不过，一方面我对我自己有一个清楚、分明的观念，即我只是一个在思维的东西而没有广延，而另一方面，我对于肉体有一个清楚、分明的观念，即它只是一个有广延的东西而不能思维，所以肯定的是这个我，也就是我的精神或我的灵魂，即我之所以为我的那个东西，是完全、真正跟我的内体有分别的，它可以没有肉体而存在。在这上面很可以加上一句：凡是能够思维的就是精神，或者就叫做精神。由于物体和精神是实际上有分别的，那么任何物体都不是精神。所以任何物体都不能思维。肯定是，在这上面我看不出有什么是你们可以否认的；因为，你们吝认我们清楚地领会一个东西而不牵涉到另外一个东西就足以知道它们实际上是有分别的吗？那么把实在分别的什么更可靠的标记给我们吧，如果能够给得出任何一个的话。因为你们怎么说呢？你们说那些东西是实际有分别的，它们之中的任何一个都不需要另一个而能够存在吗？可是我再问你们，你们从哪里知道的一个东西可以不需要另一个而存在？因为，为了这是分别的一个标记，它就必须被认识。也许你们会说：感官使你们知道，因为你们看见一个东西没有另一个东西，或者你们摸到了它，等等。可是对感官的信任比对理智的信任更不可靠；一个同一的东西有可能用不同的方式给我们的感官表现为各种不同的形式，或者在几个地方或者表现为几种样子，这样它就被当做是两个。最后，如果你们还记得我在第二个沉思的末尾关于蜡所说的话：你们就会知道物体本身不能真正地被感宫认识，而只能被理智认识；因此，感觉一个东西而不牵涉到另一个东西无非是一个东西的观念，即这个观念和另外一个东西的观念不是同一的。然而这只有由一东西不牵涉到另一个东西而被领会才能被认识，而如果人们没有这两个东西的清楚、分明的观念，这就不能被肯定地认识。这样一来，实在的分别的标记就应该被还原到我的标记上才能够是靠得住的。

如果有人否认他们具有精神和物体的清楚的观念，我只好请他们把包含在我的第二个沉思里的东西足够仔细地考虑一下，只好指出，他们认为大脑的各部分有助于精神去形成我们的思维，这个意见没有任何正面的理由，这

---

① 法文第二版；“领会”。

种意见不过是由于他们从未体验过脱离内体，他们经常是在他们的活动上受肉体的拖累，这就和假如有人自从童年起脚上就带上铁镣，他会认为铁镣是他的身体的一个部分，走路没有它就不行是一样的。

第二点，当你们说我们在我们本身里找不到足以做成上帝的观念的根据时，你们并没有说出同我的意见相反的东西；因为在第三个沉思的末尾我自己用明确的词句说：这个观念是与我惧生的，它不是来自别处，只是来自我自己。我也承认我们可以做成它，尽管我们不知道有一个至上的存在体，而不是事实上如果没有一个至上的存在体我们能够这样做；因为相反，我曾说过，我的论据的全部力量就在于：如果我没有被上帝创造，那么做成这个观念的功能就不可能在我心里。你关于苍蝇、植物等等所说的话也决不能证明某种程度的完满性可以在结果里而在从前并不在它的原因里。因为，要么肯定是在动物里没有完满性，因为动物和无生物一样没有理性，要么，如果它有什么完满性，这种完满性是从别处来到它们那里的，太阳、雨水和土并不是这些动物的全部原因。如果有谁仅仅由于他不认识有助于一个苍蝇出生的原因并且有着和在一个苍蝇里的一样多的程度的完满性，而却不确知除了他认识的那些完满性之外还有别的一些完满性，如果这个人从这里找到机会来怀疑一件（就象我不久将要大量说的那样）由于自然的光明而明显起来的东西，那会是一件十分不合道理的事。

我再加上一句：你们在这里反对苍蝇的东西，既然是从对物质性的东西的考虑中得出来的，是不会来到这些人的精神中来的，这些人按照我的沉思的次序将把他们的思维从可感知的一些东西上避开以便开始进行哲学思考。

你们说在我们心中的上帝的观念不过是一个理性的存在体这话，我也认为一点也反对不着我。因为，如果一个理性的存在体指的是一个不存在的东西，那就不对；只有如果凡是理智的活动都被当做理性的东西，也就是说，都当做由理性出来的存在体，那才是对的。在这种意义上，这个世界的全部也可以称之为一个上帝理性的存在体，也就是说，由上帝的理智的一个简单的行为创造的一个存在体。我已经在几个地方充分说明过，我仅仅谈这个上帝的观念的完满性或客观实在性，这种完满性或客观实在性也同样要求一个原因，这个原因在它里边事实上包含全部只是客观地包含或通过表象包含的东西，这和某一个工匠所有的一个非常巧妙的机器的观念中所包含的那种客观的或表象的技巧是一样的。肯定是，假如不是读者们由于更加注意到我已经写过的那些东西而把他们自己从也许模糊了他们的自然光明的那些成见中摆脱出来并且习惯于信任首要的一些概念（对这些概念的认识是非常真实和明显的，任何东西都不能比它们更真实、更明显），而不信任模糊的、虚假的，长时期的习惯已经深深地刻印在我们的精神里的一些见解的请，我看不出能够加上一点什么东西才能使人更清楚地认识到，如果一个至上的存在体不存在，这个观念就不能在我们心中。

因为，在一个结果里没有什么东西不是曾经以一种同样的或更加美好的方式存在于它的原因里的，这是首要的概念，这个概念是明显得不能再明显了；而无中不能生有这另一个普通概念本身包括了前一个概念，因为，如果人们同意在结果里有什么东西不是曾在它的原因里有过的，那么也必须同意这是从无中产生的：而如果显然“无”不能是什么东西的原因，那只是因为在这个原因里没有和在结果里同一的东西。

仅仅是客观地在观念里的全部实在性，或者全部完满性，必定形式地或

卓越地在它们的原因里，这也是一个首要的概念；我们一向所具有的关于在我们精神之外的东西的存在性的全部见解就是单独依靠这个概念的，因为，如果这些东西的观念之来自感官打击我们的精神是单独由于这个概念，我们怎么能猜测到它们存在呢？

可是，在我们心里有一个至上强大、完满的存在体的什么观念，同时这个观念的客观实庄性既不是形式地，也不是卓越地在我们心里，这对于那些对它认真思维的、愿意和我一起对它进行沉思的人是显而易见的；不过我不能硬把它装到那些只把我的《沉思集》当做小说来读以便解闷而不加以很大的注意的人的精神里。然而人们却从所有这些里非常明显地结论出上帝存在。虽然如此， 176 为了那些其自然的光明如此微薄以致看不到客观地在一个观念之中的全部完满性一定是实在地在这些原因的某一个里是一个首要

的概念的人，我曾用一种更容易领会的方式再一次证明，指出有着这个观念的精神不能由自己而存在；因此我看不出你们能够希望得到什么更多的东西以便认输，象你们曾经许诺过的那样。

你们说给我表象上帝的观念也许是我从以前有过的思想里，从书本的教育里，从我和我的朋友们的谈论里等等，而不是单独从我的精神里接受过来的，这诺我看不出你们能够反对我什么。因为，如果我向那些人们（他们说我是从他们那里接受上帝的观念的）说，我问他们是从他们自己还是从别人那里有这个观念的，而不是把这话问我自己，我的论据仍然会有同样的力量；同时我仍然会结论出那个人是上帝，这个观念首先就是从他那里得出来的。

至于你们在那个地方接着说它可以由对物体性的东西的考虑而做成的那些活，我认为它并不比假如你们说我们没有任何听的宫能，可是单独用看颜色的视觉我们就能够得到声音的认识更为真实。因为人们可以说，在颜色和声音之间与在物体性的东西和上帝之间，存在着更大的类似性或关系。当你们要求我再加上什么东西把我们提高到对非物质性的或精神的存在体的认识上时，我最好是请你们看看我的第二个沉思，以便至少可以使你们认识到它并不是完全没有好处的；因为，如果用仅仅为这个问题而准备的长长的一段讲话我都没有能够做出任何进展，我在这里用一两个段落能够做出什么呢？对那一段讲话我认为比我所发表的任何一个别的著作都没有少下功夫。

虽然在这个沉思里我仅仅说到人类理智，但它并不因此就对于认识上帝的本性和物质的东西的本性之间的不同不那么有用了。因为，我很愿意在这里坦率地承认，我们所具有的观念，比如说，除了象一个无限的数目是和二进数或三进数的观念不同之外，上帝的理智的观念对我来说和我们所具有的我们自己的理智的观念没有什么不同；这和上帝的一切属性一样，对这些属性，我们在我们心中只认出一点痕迹。

可是除此而外，我们在上帝里领会到一种广大无垠性、单纯性或绝对统一性，它囊括了他的其他一切属性，对于这种广大无垠性、单纯性或绝对统一性，无论是在我们心里，或是在别处，我们找不到任何例证；可是，我以前曾说过，它就如同工匠刻印在他的作品上的标记似的。也就是用这个办法，我们认识到，由于我们理智的弱点，我们零碎地归之于上帝的那些个别属性，没有一个（正象在我们心里所体验的那样）是属于上帝和我们的，按照学院所指的那种特有的意义来说。

我们也认识到，在我们有其观念的许多没有限制的具体东西中，就象在没有限制的认识中，在没有限制的力量中，在没有限制的数目中，在没有限

制的长度中，等等，以及各种没有限制的东两中有些是形式地包含在我们所具有上帝的观念之中，如知识和力量，其他一些只是卓越地包含在我们所具有的上帝的观念之中，如数目和长度；假如这个观念在我心中只不过是虚构出来的，事物当然就不会是这种样子的。

它也不会这么准确地为所有的人以同样的方式所领会；因为。非常值得注意的是，一切形而上学家都在他们对上帝的属性的描述上（至少是对在仅仅被人的理性所认识的那些属性的描述上）意见一致，因而没有任何物理的、可感知的东西，没有任何我们有其那么特殊的、可触及的观念的东西，在关于这个观念的性质上，在哲学家中不是比关于上帝的观念有更大的意见不同的。

如果人们仅仅愿意对他们所有的关于至上完满的存在体加以注意，他们就一定不能不对于上帝的这个本性有真正的认识。可是那些把这个观念掺杂上什么别的一些观念的人，用这个办法组成了一个虚构的上帝，在这样的一个上帝的本性里有一些互相矛盾的东西，在这样组合以后，如果他们否认由一个虚假的观念给他们表现的上帝之存在，那是不足为奇的。因此，当你们在这里谈到一个非常完满的物体的存在体时，如果你们把非常完满这一名称绝对化，把物体理解为一个在其中有着一切完满性的存在体，那么你们就说了互相矛盾的话。因为物体的本性包含着许多不完满性。举例来说，物体可以分做许多部分，每一个部分都不是另外一个部分，以及诸如此类的东西；因为，不能被分割比能被分割有着更大的完满性，等等，这是自明的道理；如果你们仅仅按照物体那样的办法来理解非常完满的东西，那它就不是真正的上帝。

你接着说到一个天使的观念，这个观念比我们更完满，即用不着这个观念由一个天使放在我们心中。我很同意你的意见，因为我自己曾在第三个沉思里说过，它可以由我们所具有的上帝的观念和人的观念组合而成。在这上面一点都反对不着我。

至于那些否认在他们心里有上帝的观念、而假造某种偶像来代替上帝的观念的人，我说，那些人否认名称而承认事实。当然，我不认为这个观念是和任意描画的物质的东西的影象属于同一性质；相反，我认为它只能单独被理智所领会，从而它就是由它的第一个活动，或者第二个活动，或者第三个活动使我们认识的观念[①]，我认为，仅仅由于在我之上的什么完满性成为我的理智的对象，不管这个完满性是用什么办法表现给理智的，比如，仅仅由于我发觉我永远不能数到一个比一切数目更大的数目，我由之而认识到在数目上有什么东西是超出我的能力的，我就必然能够得出结论，当然不是说一个无限的数目存在，也不是象你们所说的无限的数目的存在性含有矛盾，而是说我对在我永远不能领会的最大的数目上永远有什么更多的东西去领会的这种理解能力，不是来我自己，而是来自什么比我更完满的别的东西。

把一个无穷的数目的这个概念，叫做观念，或者不叫做观念，这倒没有什么关系。可是，为了理解这个比我更完满的存在体是什么，如果这和我不能找到它的终点、实际上是存在的并且是无限的数目不是一回事，或者这是另外一种东西，那就必须考虑其他一切完满性，这些完满性，除给我这个观

[①] “从而它就是……的观念”，法文第二版是”从而它就是我们由理智的办法或者由它领会，或者由它判断，或者由它推理而发觉的”。

念的能力以外，可以就是包含这种能力的东西；这样，人们就看到这个东西就是上帝。

最后，当上帝被说成是不可领会的，这要从一种完整地、全面的概念上来理解，这个概念完满地包含并且囊括在他里边的全部东西，而不包含、不囊括在我们心中不美好的、不完满的东西，不过这种东西却足以使我们认识上帝存在。你说在上帝里的一切完满性的统一的观念是由和种属的统一和其他共相的统一同样方式形成的，这你也证明不出来什么是反对我的。虽然如此，它和它们是完全不同的；因为它表明在上帝里的一种特殊的、积极的完满性，而种属的统一对于每一个个体什么实在的东西都增加不了。

第三点，我说如果我们不首先认识上帝存在，我们就什么都不能确定地知道，我在那个地方是用特别的词句说我只谈这些结论的知识，当我们不再想我们从什么地方得出的这些理由时，这些结论的记忆可以回到我们的精神中来。因为对于第一原理或定理的认识没有被逻辑学家们（dialccticiens）称之为知识的习惯。可是当我们发觉我们是在思维着的东西时，这是一个第一概念，这个概念并不是从任何三段论式推论出来的。当有人说：我思维，所以我存在时，他从他的思维得出他的存在这个结论并不是从什么三段论式得出来的，而是作为一个自明的事情；他是用精神的一种单纯的灵感看出它来的。从以下的事实看，事情是很明显的，如果他是从一种三段论式推论出来的，他就要事先认识这个大前提：凡是在思维的东两都存在。然而，相反，这是由于他自己感觉到如果他不存在他就不能思维这件事告诉他的。因为，由个别的认识做成一般的命题，这是我们精神的本性。

一个无神论者能够清楚地认识三角形三角之和等于二直角，这我并不吝认；不过我认为他的认识并不是一种真正的知识，因为凡是可以怀疑的认识都不能叫做知识；既然人们假定他是一个无神论者，我以前已经指出过，他不能肯定在他认为非常明显的事情上没有弄错；尽管这种怀疑他没有想到，但是如果他检查一下，或者如果别人向他提出，他仍然可以怀疑，并且，如果他不承认一个上帝，他就永远不能摆脱有怀疑的危险。

也许他认为他有一套论证来证明没有上帝，这也没有关系，因为这些所谓的论证都是错误的，人们总是可以使他认识到那些论证的错误，到那时人们将使他改变看法。实在说来，这并不难，如果，不管他有多少理由，只要他拿出你们在这里提到的那些理由就够了，即在一切种类上都是完满的那种无限性排除其他全部不拘是什么的东西，等等。

因为，首先，如果人们问他，他从哪里知道的排除其他全部东西的这种排除是属于无限的本性的，他会答复不出来什么合理的东西的。因为在无限这个名称上，人们没有习惯把它理解为排除有限事物的存在，而且对于人们以为什么都不是的东西的本性，什么都不能知道，其结果是没有本性，有的只是包含在这个东西的名称的单独的、普通的意义中的东西。

此外，如果这个想象的无限什么都创造不了，那么它的无限的力量有什么用处呢？从我们体验在我们自己的心中有什么思维的能力，我们就很容易领会到这样的一种能力可以存在于什么别的东西里，甚至比在我们心里更大：但是虽然我们认为那个能力增大州到无限，我们并不由此而害怕在我们心里的能力变小了。上帝的其他一切属性也是如此，就连产生本身以外的什么结果的能力也是如此，只要我们假定在我们心中没有不是听从于上帝的意志的话。因此我们能够把他领会为完全无限的而丝毫无碍于被创造的东西的

存在。

第四点，当我说上帝既不能撒谎，也不是骗子的时候，我认为我和无论是过去还是将来的一切神学家的意见都是一致的。你们所提出的全部相反的意见都不比下面的事实更有说服力，即在否认了上帝生了气或者他受灵魂的其他激情的支配之后，你们反对我《圣经》上的有些地方，在那里似乎是把人类的某些激情加给了上帝。

因为人人都充分认识《圣经》上谈到上帝时一般所使用的方式（这些方式是合乎一般人的能力的，它们包含着某种真理，不过这个真理只关系到人）和表示一种更简单、更纯粹的真理（这种真理在性质上并不改变，虽然它不关系到人）的那些方式（关于这些方式，每个人都在进行哲学思考时使用它们，我在我的《沉思集》也不得不主要地使用这些方式，因为在这个地方我还没有假定我认识 185 任何一个人，我也没有考虑到我是肉体和精神的组合，我仅仅考虑到我是一个精神）这二者之间的区别。

由此，显然在这个地方我并没有谈到用言语表示的谎言，而仅仅谈到在谎言里边的内部的、形式的弄虚做假，虽然你们提出来为一个先知说的话：再有四十天，尼尼微就要毁灭并不是一个口头上　的谎言，而仅仅是一个恫吓，这个恫吓的实现取决于一个条件；当说到上帝使法老硬了心肠时，或者诸如此类的事情时，不要认为他是从正面上这样做，而仅仅是从反面上这样做，即不给法老一个有效的恩宠使他改信上帝。

然而我不愿意责备那些人，他们说上帝用他的先知的口说出什么口头上的谎话，就象医生们在为了给他们的病人治病而骗他们所使用谎话一样，也就是说，他们一般在欺骗里边的全部恶意都不算数；但是，尤有甚者，有时我们看到我们真地上了上帝所给我们的天然本能的当，就象当一个水肿病人口渴时那样；因为那时他真是受上帝为了保存他的肉体所给他的天性促使他喝水，尽管这种天性骗了他，因为喝水对他是有害的；不过我在第六个沉思里解 186 释过这怎么可以与上帝的善和真相提并论。

但是在那些不能这样解释的事情上，即在我们的非常清楚、非常准确的判断上，这些判断如果是错误的，就不能被其他更清楚的判断所纠正，也不能借助其他任何一个天然功能来改正，在这些判断上我坚决认为我们不能受骗。因为上帝既然是至上存在体，他必然也是至上的善，至上的真，从而他反对来自他的什么东西正面地趋向于错误。可是，由于在我们心里不能有任何实在的东西不是他给我们的（就象在证明他的存在性所已经表明的那样），同时由于我们心里有一个认识什么是真的和把它与假的东西分别开来的功能（就象人们仅仅由我们在心里有的关于真的观念和假的观念所证明的那样），那么如果这个功能不趋向于真，至少是当我们正确使用它的时候（也就是说，当我们只对我们领会得清楚、分明的东西表示同意的时候，因为人们不能给这个功能捏造一个别的好用法），那么把这个功能给了我们的上帝被当作是一个骗子，这并不是没有道理的。

这样，如果我想要怀疑我们领会得清楚、分明的事物，我们就会看到，在认识了上帝存在之后，必然想象他是骗子；同时，因为这是不可想象的，那么就必然承认这些事物是非常真实、非常可靠的。

然而，由于我在这里看出你们还停留在我在第一个沉思里所提出的，并且认为已经足够准确地在以下几个沉思里排除了的怀疑里，我在这里把我认为是人类的一切可靠性所依据的基础再解释一遍。

首先，我们一旦认为清楚地领会了什么真实性，我们就自然地相信它。如果这种信念坚强到我们永远不能有任何理由怀疑我们象这样地相信的东西的程度，那么就没有任何东西要去进一步追寻的了，我们关于这件事就有可以合理地希望得到的全部可靠性。

因为，如果也许有人硬说我们如此强烈相信其真实性的东西在上帝的眼里或者在天使的眼里是错误的，并且从而绝对他说来是错误的，这对我们有什么关系呢？既然我们对于这个绝对的错误决不相信，而且我们连丝毫疑心都没有，我们费事管它做什么？因为我们先对一个信念坚定不移到不可动摇的程度，那么结果这个信念就是非常可靠的信念。可是人们很可以怀疑是否人们有这样性质的什么可靠性，或者什么坚定不移的信念。

当然，人们不能对于模糊不清的东西有什么信念，即使是一点点的模糊不清也不行；因为不管是什么样的模糊不清都是使我们对这些东西怀疑的原因。对于由感觉得来的东西也不能有信念，因为我们经常发现在感官里可能有错误，就象当一个水肿病人口渴或者有黄胆病的人把雪看成是黄色的，因为那个人把雪看得清楚、分明的程度也并不比我们差，而我们看雪是白的。因此，剩下的就是，如果人们能够有信念，那仅仅是精神领会得清楚、明白的东西。

可是，在这些东西里边，有一些是那么清楚，同时又是那么简单，以致我们不可能想到它们而不认为它们是真的。例如，当我思维时我存在；一经做成的东西就不能是没有做成的；以及诸如此类的东西。关于这些东西，我们显然是具有十足的把握的。

因为如果我们不想到那些东面，我们就不能怀疑它们；可是如果我们不相信它们是真的，我们就决不会想到它们，就象我刚才说的那样。所以如果不同时相信它们是真的，我们就不能怀疑它们，也就是说，我们决不怀疑它们。

说我们时常经验到有些人在他们以为比看见太阳还清楚的一些事物上弄错，这也没有什么用处；因为，不管是我们或者任何人都没有看见过这样的事情发生在那些单独从他们的理智的知觉中得出全部清楚、分明性的人身上，只看见过这样的事情发生在那些从感官或者从什么错误的偏见中得出全部清楚、分明性的人身上。想要假装认为也许这样的事情在上帝或者天使看来是错误的，这也没有什么用处，因为我们的知觉的明显性决不允许我们去听那个想要假装认为是那样并且想要使我们相信的人的话。

还有，共他的一切东西，当我们密切注意对它们的认识所根据的那些理由时，我们的理智对它们领会得也十分清楚，因此我们不能怀疑它们；可是因为我们可能忘记那些理由，不过我们记得由那些理由得出的结论，人们问道，对于这些结论，在我们记得它们是从一些非常明显的原则推论出来的时候，是否能够有一个坚定不移的信念；因为这个记忆必须设定，以便这些结论能够被称之为结论。我回答说，那些认识上帝到如此程度以致他们知道由上帝给予他们的理解功能除了有真理做为对象不可能有其他东西的人，他们能够对于这些结论有一个坚定不移的信念；不过其他的人不能够有。关于这一点，我在第五个沉思的末尾已经讲得非常明白，我认为没有必要在这里多说什么了。

第五点，我奇怪你们会怀疑当意志按照理智的模糊不清的认识行事时，就有达不到目的的危险；因为，假如它所按照其行事的东西不是被清楚认识

的，谁能使它是靠得住呢？有谁（不管是哲学家也好，神学家也好，或者仅仅是运用理性的人也好）不承认，在给予同意之前领会得越清楚的东西上，我们所面临的达不到目的的危险就越小，而那些对于原因还不认识就冒然下什么判断的人就失败？领会不能说成是模糊不清，除非是因为在它里边有什么还不认识的内容。

从而，你们关于人们应该接受的信仰所做的反驳，在反对我上，并没有比反对所有任何时候都从事培养人类理性的人具有更大的力量，而且，真正说来，它对任何人都没有力量。因为，虽然人们说信仰是对付模糊不清的东西的，可是我们之所以信仰那些东西的理由却不是模糊不清的，而是比任何自然的光明更清楚、分明的。不仅如此，还必须把我们信仰的材料或东西同推动我们的意志去信仰的那种形式的理由加以区别，因为就是在这种形式的理由中我们才意愿有清楚性和分明性。

至于材料，从来没有人否认它可以是模糊不清的，甚至它就是模糊不清性本身：因为当我判断必须从我们的思想里把模糊不清去掉，以便能够把我们的同意交给我们的思想而毫无达不到目的的危险时，给我用作材料以便做成一个清楚分明的判断的，正是模糊不清。

除此而外，必须注意我们的意志由之而能够被激发起来去相信的那种清楚性、分明性有两种：一种来自自然的光明，另外一种来自上帝的恩宠。

可是，虽然人们通常说信仰是一些模糊不清的东商，不过这仅仅是指它的材料说的，而并不是指形式的理由说的，我们是为了形式的理由去信仰的；因为，相反，这种形式的理由在于某一种内在的光明，用这个光明，上帝超自然地照亮了我们之后，我们就有了一种可靠的信念，相信要我们去信仰的东西是他所启示的，而他完全不可能撒谎欺骗我们，这就比其他一切自然的光明更可靠，经常由于恩宠的光明而甚至更明显。

当然，上耳其人和其他一些不信基督教的人，当他们不接受基督教时，并不是因为不愿信仰模糊不清的东西由于这些东西是模糊不清的原故而犯罪；他们犯罪是由于他们拒绝从内部告知他们的那种圣宠，或者由于他们在别的事情上犯了罪，不配享受这种恩宠。我敢说，一个不信基督教的人，他被排除于享受任何超自然的圣宠之外，并且完全不知道我们这些基督教徒所信仰的那些东西是上帝所启示的，可是，由于受到某些错误推理的引导，他也会信仰和我们所信仰的同样的那些东西，而那些东西对他来说是模糊不清的；虽然如此，这个不信基督教的人并不会因此就是基督教的信徒，而不如说他之所以犯罪是由于他没有很好地使用他的理性。

关于这一点，我想任何一个正统的神学家也决不会有别的意见；读过我的《沉思集》的人们也没有理由相信秧没有认识这种超自然的光明，因为，在第四个沉思里，在那里我仔细地追求了错误的原因，我特别用下面的词句说过：它（超自然的光明）支配我们思想的内部去愿望，可是它并不减少自由。

再说，我在这里请你们回忆一下，关于意志所能包括的东西，我一向是在日常生活和真理的思考之间做非常严格的区别的。因为，在日常生活中，我决不认为应该只有按照我们认识得非常清楚、分明的事情才能做，相反，我主张甚至用不着总是等待很有可能的事物，而是有时必须在许多完全不认识和不可靠的事物中选择一个并且决定下来，在这以后，就如同是由于一些可靠的和非常 193 明显的理由而选择出来的那样坚持下去（只要我们看不到

相反的理由），就象我已经在《谈方法》一书第 26 页[①]中解释过的那样。不过在那里谈的仅仅是对真理的思考。有谁否认过，在模糊不清的、没有被清楚认识的事物上不应该去下判断？然而，我的《沉思集》一书的唯一目的只是思考真理，这不但是由这些沉恩自身可以足够清楚地认出，而且我还在第一个沉思的末尾说得很明白：我在这上面不能使用太多的不信任，因为我对待的不是日常生活，而仅仅是对真理的追求。

第六点，在你们批评我谱之于形式（逻辑）的一个三段论式中得出的结论的地方，似乎是你们自己在这个形式（逻辑）上弄错了；因为，为了得出你们所要的结论，大前提应该是这样的：凡是我们清楚、分明地领会为属于什么东西的本性的东西，都能真正不错地被说成或者被肯定为是属于这个东西的本性。这样一来，这个大前提除了无用的、多余的重复以外，没有包含什么东西。可是我的论据的大前提是这样的：凡是我们清楚、分明地领会为属于什么东西的本性的东西，都能真正不错地被说成或者被肯定为是属于这个东西的。这就是说，如果“是动物”属于人的本质或属于人的本性，那么可以肯定人是动物；如果三角之和和等于二直角属于直角三角形的本性，那么就可以肯定直角三角形三角之和等于二直角；如果存在属于上帝的本性，那么就可以肯定上帝存在，等等。小前提是这样的：而存在是属于上帝的本性的。从这里显然必须得出象我所说的那样的结论，即：所以我们可以真正不错地肯定说上帝存在，而不是象你们所想的那样：所以我们可以真正不错地肯定说存在是属于上帝的本性的。

从而，为了使用你们接着提出的例外，你们本来应该否认大前提，说我们清楚、分明地领会为属于什么东西的本性，不能因此就被说成是或被肯定是属于这个东西，除非是它的本性是可能的，或者不矛盾。不过，我请你们看一看这个例外的缺点。因为，要么是你们用可能这个词，象一般人所做的那样，指的是凡是与人类思想不相矛盾的东西，在这种意义上，上帝的本性，按照我所描写的方式来说，显然是可能的，因为在上帝的本性身上，除了我们清楚、分明地领会为应该属于它的东西以外，我并没有假定什么东西，这样我就没有假定什么与思想或人类概念相矛盾的东西；要么是你们假想出什么其他的可能性，从对象本身那方面来说，这种可能性如果与前一种可能性相矛盾，就决不能被人类理智所认识，从而它就和否定人的认识中的其他一切东西一样，没有什么力量来迫使我们去否定上帝的本性或者上帝的存在。因为，如果把上帝的本性是可能的这件事加以否定，这虽然从概念或从思想方面来说没有什么不可能，可是相反，凡是包含在上帝本性的这个概念里的东西都是如此地互相衔接，以致如果说其中有某一个不属于上帝的本性，这对我们来说似乎是矛盾的；因此，如果上帝的本性是可能的这件事可以去吝定，那么同样道理，也可以去否定一个三角形三角之和等于二直角是可能的，或者现实在思维的人存在是可能的；尤有甚者，人们甚至可以否定凡是我们由感觉知觉到的一切东西都是真的。那样一来，人类的一切知识都将既无丝毫理由，又无任何根据而被完全推翻。

至于你们用来和我的论据相比较的那个论据，即如果在上帝之存在上没有矛盾，那么上帝之存在就是肯定的，而在上帝之存在上没有矛盾，所以等等。实质上它是对的，可是形式上，它是一种诡辩。因为，在大前提里，有

---

① “第 26 页”，法文第二版缺。

矛盾这一词是关于上帝之能够存在所根据的原因的概念的，而在小前提里，它是单独关于上帝的存在和本性的概念的，如果否定大前提，就似乎必须这样来证明它：

如果上帝还没有存在，那么他之存在是有矛盾的，因为不能指定充足理由律来产生他；可是他之存在没有矛盾，就象小前提中所认可的那样：所以，等等。如果否定小前提，就必须这样来证明：

这件事没有矛盾，在它的形式的概念里没有什么东西包含着矛盾；在上帝的存在或本性的形式的概念里，没有什么东西包含着矛盾：所以，等等。因此有矛盾这一词有两种不同的意义。

因为，有可能是这样的，即在事物本身里不会领会到什么东西阻碍它能够存在，然而在它的原因里会领会到什么东西阻碍它被产生。

可是，虽然我只是非常不完满地领会上帝，但这并不妨碍他的本性是可能的或者是没有矛盾的这件事是靠得住的；也不妨碍我们可以真正不错地确认我们已经足够仔细地检查了并且清楚地认识了上帝的本性，也就是说，足以认识上帝的本性是可能的，以及必然的存在性是属于上帝的本性的。因为，一切不可能性，或者，如果我可以在这里用经院哲学的话来说，一切矛盾性仅仅在于我们的概念或思想里，因为它不能把互相矛盾着的观念结合到一起，而并不在于在理智之外的任何东西里，因为，就是由于它在理智之外，所以显然它是没有矛盾的，而是有可能的。

而存在于我们思想里的不可能性不过是来自思想的模糊不清，在清楚、分明的思想里不可能有任何不可能性；从而，为了我们得以确知我们足够认识上帝的本性以便知道上帝的本性之存在是　　　　　　　没有矛盾的，只要我们清楚、分明地理解我们在上帝的本性里所看到的一切东西（尽管这些东西比起虽然也在上帝的本性里可是我们看不到的那些东西来数目是很小的），只要我们看出必然的存在性是我们在上帝里所看到的许多东西之中的一个，这就足够了。

第七点，我已经在我的《沉思集》的《内容提要》里说过关于灵魂不死我为什么在那里什么都没有说的理由。我在前面也表示了我已经充分证明了精神和一切种类物体之间的区别。

至于你们补充说，从灵魂与肉体之间的区别不能得出灵魂不 198 死这个结论来，因为虽然有区别，可是人们可以说上帝把灵魂做成这样一种性质使它的延续时间和肉体的生命的延续时间同时完结，我承认我没有什么可答辩的，因为我没有那么大的胆量去企图用人类的推理力量来规定一个只取决于上帝的纯粹意志的东西。

自然的认识告诉我们精神是与物体有别的，精神是一种实体；同时，人的肉体，就其与其他物体有别而言，不过是由某一种外形的肢体以及诸如此类的偶性组合而成；最后，肉体的死亡仅仅取决于形状的某种分解或改变。然而我们没有任何论据也没有任何例证使我们相信象精神这样一个实体的死亡或毁灭应该随着一个形状的改变这样一个如此轻微的原因，而形状的改变不过是一个样态，更何况这个样态又不是精神的样态，而是与精神实际上有别的肉体的样态。我们甚至没有任何论据或例证可以使我们相信有些实体是可以被毁灭的。这就足以得出结论说，人的精神或灵魂，按其能够被自然哲学所认识的程度来说，是不死的。

可是如果有人问道，是否上帝用他的绝对能力，也许规定了人 199 的灵

魂和它与之联合的肉体的毁灭而同时停止存在？这只有由上帝自己来回答。既然他现在向我们启示这样的事不会发生，关于这件事我们不应该再有任何怀疑了。

此外，我十分感谢你们，由于你们肯于如此助人为乐地并且如此坦率地不仅把你们理应得到解释的一些事情，而且也把无神论者们，或者某些坏家伙能够向我提出的反驳也都告诉了我。

在你们向我提出的东西里，我看不出有什么是我以前在我的沉思里没有解释过的。比如说，你们所提到的关于由太阳产生的苍蝇、加拿大人、尼尼维人、土耳其人，以及诸如此类的事，那些按照我的沉思所指出的办法暂时抛弃一切从感官得来的东西以便注意最纯粹、最健康的理性所告诉我们的话的人是想不到的。这就是为什么我认为已经把所有这些东西都避而不谈的原故。尽管如此，我认为这些反驳对我的计划来说仍然是很有用处的，因为我并不希望有很多这样的读者，他们愿意对我所写的东西给予那么大的注意，以致看到末了他们还记得所看过的全部东西；而那些不这样做的读者们，他们很容易陷于困难，对于这些困难，他们以后将会看到在这个答辩里我会使他们得到满足，或者至少他们会由此得到更认真地检查真理的机会。

关于你们建议我把我的理由按照几何学家们的方法来处理，以便让读者们能一下子就明白，我在这里告诉你们我如何以前就按照这个方法做过，我如何今后还要这样做。

在几何学家们的写作方式中我把两件事区别开来：次序和证明方式。

次序仅仅在于：最先提出的东西应该是用不着后面的东西的帮助就能认识；后面的东西应该是这样地处理，即必须只能被前面、的东西所证明。我在我的沉思里边就是尽可能试用这个次序的。这就是我所以我在第二个沉思里没有谈精神和物体的不同，而留待在第六个沉思里再谈的原故；而且我故意取消了很多东西不谈，因为那些东西要事先提出很多别的东西才能说得清楚。

证明方式是双重的：一个是由分析法或决定法做的，一个是由综合法或组合法做的。

分析法指出一条一件事物由之而被有条不紊地发现出来的真正道路，同时也指明结果如何取决于原因；这样，如果读者们愿意遵循这个方法并且仔细注视它所包含的一切东西，他们就会把这样证明了的东西理解得同样完满，就跟他们自己发现了它一样成为他们自己的东西。

不过这种证明不足以使顽固的、不用心的读者信服；因为，如果一不经心漏掉了它所提出的一点点小事情，它的结论的必然性就不会出现；人们没有习惯大量检查那些本身足够明确的东西，虽然那是最应该注意的东西。

综合法则相反，它走的是一条完全不同的道路，好象从结果里检查原因一样（虽然它所包含的证明经常也是由原因检查结果），它固然清楚地证明在结论里所包含的东西，并且使用了一长串的定义、要求、公理、定理、问题，以便如果否认它的什么结论的话，它就指出这些结论是怎样包含在前件里边的，这样它就会使读者们（不管他们是多么顽固不化）不得不同意，不过它不象另外那种方法那样，使那些希望学习的人感到完全满足，因为事物是用什么方法发现的，它不告诉你。

古时几何学家们习惯于在他们的著作里仅仅使用这种综合法，这不是因为他们对分析法完全无知，而是，我认为，因为他们过于重视它，把它留给

他们自己，当做一个重要秘密。

至于我，我在我的沉思里仅仅采用分析怯，因为我认为这种方法是最真实、最好的教学方法；不过，至于综合法，它无疑地是你们希望我采用的方法，虽然在几何学里所谈的东西上它仅次于分析法的地位，但是它对于形而上学的东西却不怎么合适。因为，有这么一种不同：被假定来证明几何学命题的第一概念适合于感官，从而很容易为每一个人所接受；因此在这上面没有问题，问题只在很好地推出结论上，这对于各种人，甚至最不经心人来说，都不难做到，只要他们记得前面的东西就行：而且人们很容易迫使他们记起在提出的问题当中有多少东西要指出就分别出多少不同的命题，以便他们得以分别停留在每一个上面作为以后可以引征这些命题，让他们知道应该对这些命题加以思考。相反，在属于形而上学的问题上，主要的困难在于清楚、分明地领会第一概念。因为，虽然第一概念由于其本性的关系并不是不如几何学家们所对待的那些第一概念清楚，甚至时常是比那些第一概念更清楚，不过，由于它们似乎与我们通过感官接受来的许多成见不一致，而这些成见，我们自从儿童时期就已经司空见惯了，这些第一概念只有那些非常用心并且致力于尽可能把他们的精神从感官的交往中解脱出来的人才能完全懂得；因此，如果人们把它们单独提出来，它们就会很容易地被那些好持反对意见的人所否认。

就是为了这个原故，我宁愿写沉思而不愿象哲学家们那样写争论或问题，或者象几何学家们那样写定理或问题，以便由此来证明我写这些沉思仅仅是为那些肯和我一起认真沉思并且专心致志地来考虑事物的人。因为，谁要准备向真理进行攻击，就是因为这个原故他就越是不能懂得真理，因为他的精神与对于使他相信真理的那些理由的思考背道而驰，他是去追求摧毁真理的那些理由可是，虽然如此，为了证明我对你们的建议的尊重，我在这里试求效仿几何学家们的综合法，并把我用以论证上帝的存在和精神与人的肉体之间区别的主要理由做了一个概要：这对于安慰读者们的关怀也许不无小补。

按几何学方式证明上帝的存在和人的精神与肉体之间的区别的理由

定 义

一、思维（pensee），我是指凡是如此地存在于我们以内以致我们对之有直接认识的东西说的[①]。这样一来，凡是意志的活动、理智的活动、想象的活动和感官的活动都是思维。可是我加上“直接”这个词，这是为了把附加和取决于我们思维的东西排除在外。举例来说，出于意愿的运动虽然真正来说是以意志为其原则的，但是它本身并不是思维[②]。

二、观念（idee），我是指我们的每个思维的这样的一种形式肌说的，由于这种形式的直接知觉，我们对这些思维才有认识。因此，当我理解我所说的话时，除非肯定在我心里具有关于用我的言词所意味着的东西的观念，我用言词什么都表明不了。因此，仅仅是任意描绘出来的影像，我不把它们称之为观念；相反，这些影像，当它们是由肉体任意描绘出来的时候，也就是说，当它们是大脑的某些部分描绘出来的时候，我不把它们称之为观念，而只有当它们通知到大脑的这一个部分的精神本身的时候，我才把它们称之为观念。三、一个观念的客观实在性，我是指用观念[①]表象的东西的实体性或存在性说的，就这个实体性是在观念里边而言。同样，人们可以说一个客观的完满性，或者一个客观的技巧等等。因为凡是我们领会为在观念的对象里边的东西都是客观地或者通过表象存在于观念本身里。

四、当这些东西在观念的对象里边就象我们所领会那个样子时，这些东西就叫做形式地存在于观念的对象里；当这些东西在观念里边实际上不是象我们所领会的那个样子，而是如此地伟大以致它们能够用它们的优越性来弥补这个缺点时，它们就叫做卓越地存在于观念的对象里。

五、凡是被别的东西作为其[②]主体而直接寓于其中的东西，或者我们所领会[③]的（也就是说，在我们心中有其实在的观念的某种特性、性质或属性的）某种东西由之而存在的东西，就叫做实体（Substance）。因为实体是这样的一种东西，在它里边形式地或卓　越地存在着我们所知觉的，或者客观地在我们某一个观念里边的东西[④]；除此而外，严格说来我们对实体没有其他概念，因为自然的光明告诉我们“无”不能有任何实在的属性。

六、思维直接寓于其中的实体，在这里就叫做精神（或心[⑤]）（esprit）。虽然如此，这个名称是有歧义的，因为人们有时也用它来指凤和非常稀薄的液体；不过我不知道有什么更恰当的名称。

七、作为广延以及以广延为前提的偶性（如形状、位置、地点的运动等

[①] 法文第二版：”以致我们由我们自己直接知觉它，并且对它有一种内部的认识”。

[②] 法文第二版这句诺下边还有一句话：因此，散步并不是一个思维，而是我们关于我们在散步时所具有的感觉或认识”。

[①] 法文第二版：“这个观念”。

[②] “其”，法文第二版是“一个”。

[③] “领会”，法丈第二版是“知觉”。

[④] “东西”，法文第二版是“这种特性或属性”。

[⑤] ”心”，拉丁文版是 mens。

等）的直接主体，叫做物体（或肉体、身体]（corps）。不过，如要知道叫做精神的实体是否同时就是叫做物体的实体，或者是否它们是两个不同的实体[①]，这留待以后再去研究。

八、我们理解为至上完满的、我们不能领会其中有任何包含着什么缺点或对完满性有限制的东西的那种实体就叫做上帝（Dieu）。

九、当我们说某种属性包含在一个东西的本性里或者包含在它的概念里时，这就和我们说这个属性真是这个东西的属性，我们可以确信它在这个东西里边，是一样的。

十、当两种实体之中的一种可以没有另外一种就能存在时，这两种实体就是实在不同的。

要　求

第一，我要求读者们考虑一下，直到现在使他们相信他们的感官的那些理由都是非常软弱无力的，他们一向依靠感官所下的判断都是非常靠不住的。我要求他们长时间地、反复地加以考虑，使他们最后习惯于不再去那么坚强地相信他们的感官时为止；因为我认为这对于能够认识形而上学的东西的真理是必要的。形而上学的东西是不依靠感官的。第二，我要求他们考虑一下他们本身的精神以及精神的全部属性，这些属性是他们将要看出是决不能有所怀疑的，虽然他们把　　他们一向通过感官得来的东西都假定为完全是错误的。我要求他们对这一点要不断地考虑下去，直到他们首先习惯于清楚地领会并且相信它比一切物体性的东西都更容易认识时为止。

第三，我要求他们专心研究一下不需要证明就能认识的、其中每一个的概念都能在它自身中找到的那些命题。例如：一个东西不能同时存在又不存在；“无”不能是任何东西的动力因，以及诸如此类的东西。我要求他们运用自然给他们的这种理智的明白性，这种明白性由于感官的干扰，经常被弄得模糊起来。我说，我要求他们运用完全纯粹的、从他们的成见中摆脱出来的这种理智的明白性，因为，通过这种办法，后面将要谈到的公理的真实性对他们就会显得十分明白了。

第四，我要求他们对那样的一些性质[或本性]（naturel）的观念加以研究，在那些观念里边含有许多属性的一个总和，比如三角形的性质，四边形或别的什么形状的性质；比如精神的性质，肉体的性质，以及再加上上帝或一个至上完满的存在体的性质。他们要注意，人们可以确定无疑地相信所有那些东西都是在观念里边，我们清清楚楚地领会它们是包含在那里的。举例来说，由于在直线三角形的性质里，包含着三角之和等于二直角，在物体或一个有广延的东西的性质里包含着可分解性（因为凡是有广延性的东西不管它有多么小，我们都把它领会为不是不可分割的，至少是可以用思维来分割），所以说一切直线三角形三角之和都等于二直角，一切物体都是可以分割的这话一点也不错。

第五，我要求他们长时间地继续思考至上完满的存在体的本性，此外我还要求他们虽然考虑到在其他一切性质的观念里，都包含着可能的存在性，可是，在上帝的观念里，不仅包含着可能的存在性，而且还包含着绝对必然的存在性。因为，仅仅从这一点，他们绝对用不着推理就可以认识到上帝存

---

① 法文第二版：”两个不同的、分别的实体”。

在。显然，对他们来说也将同样很清楚，很分明、用不着证明的是，二是双数，三是单数，以及诸如此类的东西。因为有些东西对某些人用不着证明就这样认识了，而对于其他一些人，却要用一个很长的论证和推理才能理解。

第六，要求他们在仔细地考虑到我在我的《沉思集》里所说到的那些关于一个清楚、分明的知觉的各种例子以及模糊、含混的知觉各种例子之后，要习惯于分辨那些认识清楚的事物和模糊的事物；因为，用例子来说明比用规律来说明要好些，并且我认为，不谈到什么东西，任何例子也举不出来。

第七，我要求读者们既然注意到他们从来没有在他们领会得清清楚楚的事物中认出什么虚假来，而相反，除非偶然，他们从来没有在他们领会得糊里糊涂的事物中找到什么真实来，因此他们就要考虑到，假如他们由于感官的某些成见，或者由于高兴做出的以及建筑在什么模糊不请的东西上的什么假定而怀疑理智所领会得清楚、分明的东西，那是毫无道理的，他们用这个办法将会很容易地认为下述的公理是真实的、毫无疑问的，虽然我承认，假如我愿意更准确一点的话，其中的许多条本来可以解释得更好一些，并且应该不是当作公理，而是当作定理提出来，假如那时我愿意的话。

公理或共同概念

一、没有任何一个存在着的东西是人们不能追问根据什么原因使它存在的。因为，即使是上帝，也可以追问他存在的原因；不是由于他需要什么原因使他存在，而是因为他本性的无边广大性本身就是原因，或者是他不需要任何原因而存在的理由。

二、现在的时间并不取决于直接在它之前的时间；这就是为什么在保存一个东西上需要一个和初次产生这个东西上同样大的原因。

三、任何东西，或者这个现实存在的东西的任何完满性，都不能以无或者一个不存在的东西作为它的存在的原因。

四、一个东西里的全部实在性或完满性是形式地或者卓越地 212 存在于它的第一的或总的原因里。

五、从而我们的观念的客观实在性要求一个原因，在这个原因里，不仅是客观地，而且也是形式地或者卓越地包含着我们的观念的客观实在性。必须注意，接受这一公理是极其必要的，对一切东西的认识都完全取决于这一公理，不管这些东西是可感觉的或是不可感觉的。因为，举例来说，我们从哪里知道天是存在的？是因为我们看见它吗？但是如果“看”不是一个观念（我是说，不是一个天然属于精神本身的观念）而是一个任意描绘出来的影象，它就涉及不到精神；而且，如果我们不是假定任何观念都应该有一个客观实在性的原因，这个原因是实在存在的，那么我们就不能由于这个观念而断定天存在；这个原因使我们断定这就是天，其他的东西也一样。

六、有不同等级的实在性或实体性，[①]因为实体比偶性或样悉具有更多的实在性，而无限实体比有限实体具有更多的实在性。因此，在实体里比在偶性里有更多的客观实在性，在无限实体里比在有限实体里有更多的客观实在性。

七、意志是自愿地、自由地（因为这是它的本质）然而却是必然地向着

[①] “或实体性”，法文第二版是：“也就是说实体性或完满性。”

它所认识的善前进的。这就是为什么，如果它认识它所没有的某些完满性，它就将立刻把这些完满性给它自己，假如这是在它的能力之内的话。因为，它将认识到有了这些完满性比没有这些完满性，对它来说是更大的善。

八、既然能够做较多的或者较难的，就能够做较少的或者较容易的。

九、创造或保存一个实体，这比创造或保存实体的属性或特性更伟大、更艰难：可是创造一个东西并不比保存一个东西更伟大、更艰难，这已经说过了。

十、每个东西的观念或概念里都包含着存在性，因为我们只有在一个存在着的东西的形式里才能领会什么东西；然而不同的是：在一个有限的东西的概念里，仅仅包含着可能的或偶然的存在性，而在一个至上完满的存在体的概念里，却包含着完满的、必然的存在性。

命题一

单考虑上帝的本性就能认识他的存在性

证　明

说某种属性包含在一个东西的本性里或者包含在它的概念里，这等于说这个属性是真地属于这个东西，人们可以确信它是在这个东西里边的（见定义九）。

而必然的存在性包含在上帝的本性里或者包含在上帝的概念里（见公理十）。

所以必然的存在性是在上帝里，或者说上帝是存在的。

这个三段论式是和我对这些反驳（指第二组反驳——译者）的第六条的答辩所使用过的一样；它的结论对于摆脱了成见的人们来说是用不着证据就可以认识的，就象在第五个要求中所说的那样。可是，由于不容易达到这样一种巨大的精神明白性，我们试求用别的办法来证明这件事。

命题二

用目的，即仅从上帝的观念是在我们心中，来证明上帝的存在性。

证　明

我们的每一个观念的客观实在性都要求一个原因，这个实在性不是客观地，而是形式地或卓越地包含在这个原因里（见公理五）。

而在我们心里有上帝的观念（见定义二、八），并且这个观念的客观实在性既不是形式地，也不是卓越地包含在我们心里，（见公理六）它只能包含在上帝本身里，不能包含在别的东西里（见定义八）

所以，在我们心里的这个上帝的观念要求的上帝为其原因，因此上帝是存在的（见公理三）。

命题三

用具有上帝观念的我们自己的存在来证明上帝的存在性。

如果我有能力保存我自己，我也就更有理由认为我也会有力量把我所缺

少的一切完满性给我自己（根据公理八、九）；因为这些完满性不过是实体的一些属性，而我是一个实体。

可是我没有能力把一切完满性都给我；因为否则我已经会具有这些完满性了（根据公理七）。

所以我没有自己保存自己的完满性。

然后，在我存在的时候，要不是由我自己保存（假如我有这样的能力的话）：或者由有这种能力的别的人保存，我就不能存在（根据公理一、二）。

而我存在，不过我又没有能力保存我自己，象我刚才所证明的那样。

所以我是由别人保存的。

此外，我由之而得到保存的那个人，形式地或者卓越地在他里边有着在我里边的一切东西（根据公理四）。

而我在我里边有我所缺少的许多完满性的观念或概念以及上帝的概念（根据定义二、八）。

所以这些完满性的概念也在我由之而得到保存的那个人里边。

最后，我由之而得到保存的那个人不能有他所缺少的（也就是说，他本身形式地或卓越地设有的）任何完满性的概念。（根据公理七）；因为，正如我刚才说的那样，既然有能力保存我，那么假如他没有那些完满性，那就更有理由认为他有力量把这些完满性络他自己（公理八、九）。

而他有我认识到我缺少的以及我领会到只能存在于上帝自己里边的一切完满性的概念，正如我刚才证明过的那样。

所以他本身形式地或卓越地已经有了一切完满性，因此他就是上帝。

系

上帝创造了天和地以及在那里包含的一切东西；除此以外，他能够按照我们所领会的那样做出我们所清楚领会的一切东西。

证　明

所有这些东西都清清楚楚地是从前面的命题得出来的。因为 218 我们在那里证明了上帝的存在性，因为必然有一个存在体存在着，在这个存在体里形式地或卓越地包含着在我们里边有其观念的一切完满性。

而我们在我们里边有一个十分伟大的能力的观念，不仅天、地等等，而且连我们领会为可能的其他一切东西也都应该是由具有这个十分伟大能力的观念的那个人创造的。

所以，在证明上帝的存在性的同时，我们也随之而证明了所有这些东西。

命题四
精神和肉体实际上是有区别的

证　明

我们所清清楚楚领会的一切东西都也许是由上帝按照我们所领会的那样做出来的（根据前面的系）。

可是，我们对不带肉体（也就是说，一个有广延的实体（根据要求二））的精神（也就是说，一个在思维的实体）领会得很清楚；另外，我们对不带精神的肉体领会得也很清楚（这是每个人都很容易同意的）。

所以，至少是由于上帝的全能，精神可以没有肉体而存在，肉体可以没有精神而存在。

现在，彼此可以离得开的这两个实体是实际上有区别的（根据定义十）。

而精神和肉体是彼此可以离得开的（象我刚才证明的那样）两个实体（根据定义五、六、七）。

所以精神和内体实际上是有区别的。

必须注意，我在这里是使用了上帝的全能来作出我的证明的；不是因为需要什么特别能力来把精神和内体分开，而是因为在前面的那些命题里我只谈到了上帝自己，我除了从上帝身上，不能从别处做出证明。而且要认识两个东西是被什么能力分开的，这并没有什么要紧。

第三组反驳

一个著名的英国哲学家作，和著者的答辩[①]

第一个反驳

关于第一个沉思论可以引起怀疑的事物

在这个沉思里所谈到的好象足够说明没有什么可靠的、明显的标志可以使我们得以认识并且分辨出来什么是梦，什么是醒和感觉的真实知觉，因而我们醒着时所感觉到的影像[②]并不是附在外界东西上的偶性,它们不是用来证明这些外界东西实际存在的 221 充分证据。所以如果不借助于其他推理，光凭我们的感官，我们就有正当的理由来怀疑是否有什么东西存在。因此我们认为这个沉思是对的。不过，既然柏拉图以及其他许多在他以前和以后的古代哲学家们都谈到了可感知的东西不可靠，既然很容易指出把醒与梦分别出来不是一件容易事，所以我宁愿这些新思考的优秀作者不必发表这么老的一些东西。

答　辩

这位哲学家对迄今认为对的而接受过来的那些怀疑理由，我认为都不过是似是而非的。我之所以使用了怀疑理由，并不是当作新的东西来传述，而是一方面给读者们作为精神准备之用，好让他们去考虑理智性的东西，让他们去分辨什么是理智性的东西，什么是物体性的东西，因为把理智性的东西从物体性的东西分别出来，我一向认为这是非常必要的；一方面是为了在以后的几个沉思里来回答，一方面也是为了指出我在以后所提出的那些真理是坚实、可以信赖的，因为那些真理不是如此普遍，如此不平常的怀疑所能动摇得了的。我讲了这些怀疑理由不是为了获得什么荣誉，而是我认为把这些怀疑理由解释出来，这和一个医师把他从事治疗的那个病症描述出来是有同样必要的。

第二个反驳

关于第二个沉思论人的精神的本性“ 我是一个在思维的东西。 ”说得非常好，因为从我思维或从我有一个观念，可以推论出我是有思维的，因为我思维和我是在思维的，二者是一个意思。从我是在思维的，得出我存在；因为思维的东西并非什么都不是。不过，我们的著者在这里加上了“ 也就是说，一个精神，一个灵魂，一个理智，一个理性 ”，从这里就[给我]产生出来一个怀疑。因为我认为：说我是在思维的，因而我是一个思维，或者说，我是有理智的，因而我是一个理智，这样的推理是不正确的。因为我也可以用同样的推理说：我是在散步，因而我是一个散步。

笛卡尔先生把有理智的东西和理智（它是前者的行为（用刀当作一回事

---

① 第一版：第二版；“ 第三组反驳作者：著名的英国哲学家霍布斯。著者的答辩 ”。

② 第二版：“ 从而我们醒着时所感觉到的那些影像或者那些幻影不多不少和我们醒着时所知觉的一样。 ”

了；或者至少他说在理解的东西和理智（它是一个有明智的东西的一种能力或功能）是一个东西。可是所有的哲学家都把主体[体〕跟它的功能和行为[用〕，也就是说，跟它的特性和本质分别开来。因为这跟东西本身的存在和它的本质不是一回事；因此一个在思维的东西可以是精神、理性或者理智的主体，从而是物体性的东西，可是他提出来的倒是与此相反的东西而没有加以证明。虽然如此，笛卡尔先生想要建立的结论，其根据好象就在于此。

在同一地方，他说："我认识到了我存在，现在[①]我追问，我认识了我存在这个我究竟是谁[②]。可是，非常可靠的是，关于我自己的这个概念和认识，严格来说不取决于我还不知道其存在的那些东西。"

他说得非常正确：对我存在这个命题的认识之取决于我思维这个命题是非常可靠的；可是对我思维这个命题的认识是从哪里来的呢？不错，这无非是来自：没有主体[体]，我们就不能领会其任何行为[用]，就象没有一个在思维的东西就不能领会思维，没有一个在知道的东西就不能领会知道，没有一个散步的东西就不能领会散步一样。

从这里似乎应该得出这样的一个结论，即一个在思维的东西是某种物体性的东西；因为一切行为[用]的主体[体]似乎只有在物体性的理由上，或在物质的理由上才能被理解，正象他不久以后用蜡的例子所指出的那样。蜡的颜色、软硬、形状以及其他一切行为（用〕虽然变了，可是蜡仍然被领会为还是那块蜡，也就是说，同一的那个物质可能有各种变化。可是，我在思维，这并不是由别人思维推论出来的；因为即使有谁能够思维他曾经思维过（这种思维不过是一个回忆），可是决不能思维他在思维，也决不能知道他在知道；因为这会是一个没完没了的问句："你从哪里知道你知道你知道……？"

从而，既然对我存在这个命题的认识是取决于对我思维这个命题的认识的，而对我思维这个命题的认识是取决于我们不能把思维跟一个在思维的物质分开，那么似乎应该得出这样的结论：一个在思维的东西是物质的，不是非物质的。

答　辩

我在那里说："也就是说一个精神，一个灵魂，一个理智，一个理性……"，我用这几个名称不是指单独的功能说的，而是指能有思维功能的东西说的，就象人们习惯于用前头两个所指的，以及人们经常用后头两个所指的那样。这是我经常而且用非常明显的词句解释过的，我看不出有什么可疑的地方。

在散步和思维之间，没有什么关系；因为散步除了行动本身之外，从来不指别的，而思维有时指行动，有时指功能，有时指寓于这个功能之内的东西。

我并没有说理智和在理解的东西是一回事，也没有说在理解的东西和理智（如果把理智当作一种功能的诺）是一回事，而仅仅是当理智被当作在理解的东西的时候，我才说它们是一回事。我坦率地承认，为了说明一个东西或一个实体，我要把凡是不属于它的东西都要从它身上剥掉起见，我尽可能使用了简单、抽象的词句；而相反，这位哲学家为了说明同一的实体，却使

---

① "现在"，法文第二版缺。

② "谁"，法文第二版："什么"。

用了另外的一 些非常具体、非常复杂的词句，比如主体、物质以及物体，以便尽可能地不让把思维和物体[或身体]分别开来。我并不害怕他使用的方法（即把几种东西连接在一起）比我所使用的方法（即用以尽可能地分辨每一个东西）更能有效地认识真理。但是不要再多说空话了，还是让我们看看问题的所在吧。

他说：“ 一个在思维的东西可以是物体性的，可是他提出来的倒是与此相反的东西，而没有加以证明。 ”否，我没有提出相反的东西，我也绝对没有把它当作根据，我不过是完全未置可否，一直把它留到第六个沉思里才对它加以证明。

后来他说得很好：“ 没有主体[体]，我们就不能领会其任何行为[用]，就象没有一个思维的东西，就不能领会思维一样，因为在思维的东西不是无。 ”不过他接着说：“ 从这里似乎应该得出这样一个结论，即一个在思维的东西是某种物体性的东西 ”，这就毫无道理，不合逻辑，甚至跟通常说话的方式相反了。因为一切行为（用）的主体（体〕当然是指实体说的（或者，如果你愿意的话，是指物质，即形而上的物质说的）；不过不能因此就说它们是物体。

相反，一切逻辑学家，以及差不多一切人通常都说，实体之中，有一些是精神性的，另一些是物体性的。我用蜡这个例子证明的不是别的东西，而是颜色、软硬、形状等等并不属于蜡的形式理由，也就是说，并不属于能够领会必然存在于蜡里边的全部东西，用不着因此想到蜡，我在那个地方既没有说到精神的形式理由，也没有说到物体的形式理由。

象这位哲学家所做的那样，说一个思维不能是另一个思维的主体，这是毫无用处的。因为，除了他以外，还有谁这样装模做样过呢？不过，我在这里想要用很少的几句话解释一下问题之所在。

不错，思维不能没有一个在思维的东西，一般来说，任何一个偶性或一个行为都不能没有一个实体。行为是实体的行为。可是，既然我们不能直接认识实体本身，而只能由于它是某些行为[用]的主体[体]才认识它，那么非常合理的，而且习惯也这样要求的是，我们用不同的名称来把我们认识为完全不同的许多行为[用]或偶性的主体[体]叫做实体，然后我们再检查是否这些不同的名称意味着不同的东西，或者不过是同一的东西。

有一些行为[用]我们叫做物体性的，如大小、形状、运动以及凡是可以被领会为不占空间的其他东西，我们把它们寓于其中的实体称之为物体，而不能错误地以为形状的主体是一个主体，地位运动的主体是另外一个主体，等等。因为一切行为[用]在它们之以广延为前提这一点上都是彼此一致的。然后，有一些其他的行为[用]，我们称之为理智的，如理解、意愿、想象、感觉、等等，所有这些，在它们之不能不有思维或者知觉，或者领会和认识这一点都是共同的；它们寓于其中的实体，我们把它叫做在思维的东西，或者精神，或者随我们的便把它叫做什么吧，只要我们不把它跟物体性的实体弄混就行。因为理智性的行为[用]跟物体性的行为[用] 没有任何关系；思维（它是各理智性行为彼此一致的共同理由）和广延（它是各物体性行为彼此一致的共同理由）全然不同。

可是在我们形成了这两种实体的清楚、分明的两个概念之后，再看第六个沉思里讲到的话，我们就很容易认识它们是一种东西或者两种不同的东西了。

第三个反驳

“有什么是有别于我的思维的，有什么是可以说同我自己分开的？”

有人也许将回答这个问题说：我是有别于我的思维的，我自己在思维；虽然思维实际上和我分不开，可是它却和我不同，就象散步（我前面说过）是有别于散步的人一样。假如笛卡尔先生指明理解的人和理智是一回事，我们就陷入经院哲学的说法里边去了：理智去理解，观看去看，意志去愿意；而且用恰当的类比来讲，散步[①]，或至少是散步的功能，去散步。所有这些事情都被弄得一塌糊涂了，这和笛卡尔先生平素的清楚明白性大不相称。

答　辩

我并不反对在思维的我有别于我的思维，就好象一个东西有别于它的样态一样；可是我在那里讲：“有什么是有别于我的思维的？”这句话我是从几种思维方式上来讲的（这些思维方式都在那里讲明了），而不是讲我的实体。在那里我接着说：“有什么是可以同我自己分开的？”我不过是想说，在我心里的所有这些思维方式，在我以外不能存在。在这上面我既看不到有什么可以使人怀疑的地方，也看不到为什么在这个地方谴责说我弄得一塌糊涂了。

第四个反驳

“所以我必须承认我甚至连用想象都不能领会这块蜡是什么，只有我的理智才能够领会它。”

在想象（也就是说有什么观念）和理智的领会（也就是说用推理来得出结论说有什么东西或什么东西存在）之间有很大的不同；可是笛卡尔先生没有解释它们的不同在什么地方。古老的逍遥派也相当清楚地教导说，实体不能用感官来知觉，而能用理性来推断。

假如推理也许不过是用是这个字串连起来的一连串的名称的总和，那么我们将怎么说呢？由此，其结果就是，用理性，我们得不出任何有关事物的本性的东西，只能得出有关这些事物的称号，也就是说，用理论，我们只能看到，按照我们关于这些事物的意义任意做出来的约定是否把这些事物的名称连接对了或错了。如果是这样的话（很可能是这样），那么推理将取决于名称，名称将取决于想象，想象也许（我觉得）将取决于物体性器官的运动；因此精神无非是在有机物体的某些部分里的运动。

答　辩

在第二个沉思里，在我用蜡的例子指出什么是我们在蜡里想象的东西，什么是我们单用理智领会的东西的时候，我解释了想象和理智或精神的纯粹概念之间的不同；可是我在别的地方也解释了我们理解一件事物怎么跟我们

[①] 法文第二版在“散步”之前有：“人们可以说”。

想象这件事物不同，举例来说，要想象一个五边形，就需要特别集中精力把这个形状（即它的五个边和五个边内所包含的空间）给我们弄得就好象是在面前一样；要去领会，我们就不使用这个方法。在推论里所做的总和并不是名称的总和，而是名称所意味着的事物的总和。我奇怪为什么有人能够想到相反的东西上了。

因为有谁怀疑一个法国人和一个德国人，尽管他们用完全不同的名称来领会，对于同样事物不能有同样的思维或推理呢？这位哲学家当他说到我们关于名称的意义所任意做的约定时，他不是谴责他自己吗？因为如果他承认什么东西是由言语来表达它的意义，那么为什么他不愿意承认我们的言词和推理是表现为意义的东西的言词和推理，而不单单是言语的言词和推理呢？当然，用同样的方式和同样正确的理由他得出结论说，精神是一种运动，他也 232 可以得出结论说，地是天，或者他愿意说什么就说什么；因为肚界上没有别的东西在其间有象运动和精神之间的差别那样合适的了，它们是属于两种完全不同种类的东西的。

第五个反驳

关于第三个沉思论上帝“它们之中”（即在各人的各种思维之中）“有些是事物的影像。只有这些影像才真正适合观念这一名称：比如我想起一个人，或者一个怪物，或者天，或者一个天使，或者上帝。”

当我思维到一个人时，我给我表象一个观念或者一个由颜色、形状组成的影像，对于这个观念或影像我可以怀疑它是否和一个人相称，或者是否不相称。当我思维天的时候也一样。当我思维一个怪物的时候我给我表象一个观念，或者一个影像，对于这个观念或影像我可以怀疑它是什么动物的肖像，这个动物并不存在，但是它可以存在，或者它以前存在过。

当有人思维一个天使的时候，在我心里出现的有时是一个火焰的影像，有时是一个带翅膀的小孩子的影像，我可以肯定他说，这个影像并不象一个天使，从而它并不是一个天使的观念；而是我们相信有一些看不见的、非物质性的造物，它们是上帝的大臣，我们就把天使这个名称给了我们相信或假设的一个东西，尽管我由之而想象一个天使的这个观念是由一些看得见的东西的观念组合成的。

上帝这个令人尊敬的名称也是这样。对于上帝我们没有任何影像或观念；这就是为什么不许我们用偶像来崇拜他的原故，因为恐怕我们好象是领会了不可领会的东西。

因此，我们心里好象根本没有上帝的观念；就跟天生的瞎子一样，他多次接近火，他感觉到了热，认识到达火是由于一种东西热起来的，听人说这就叫做人，就得出结论说有火，虽然他不认识火的形状和颜色，真正来说，他根本没有什么火的观念或影像表现在他心里。同样，当人看到他的一些影像或者一些观念必定有什么原因，而这个原因之上必定还有别的原因，这样一直推到最后，或者推到什么永恒的原因，因为它并没开始存在过，在它之前就不能 234 有原因，这就使他必然说有一个永恒的存在体存在，尽管他并没有他可以说是这个永恒存在体的观念，可是信仰或者他的理性说服他把这个原因称之为上帝。

现在既然笛卡尔先生从这个假设（即我们在我们心中有上帝的观念）做

出了上帝（也就是说，一个全能、全智、宇宙的创造者、等等的存在体）存在这个定理[①]，那么他本来最好应该解释这个上帝观念，然后再从那上面不仅要推论出上帝的存在，而且要推论出世界的创造。

答　辩

用观念这个名称，他只让人在这里指任意描画为物体性的物质东西的影像；这样一来，他就不难指出人们不能有任何真正的上帝观念，也不能有任何真正的天使观念。不过我经常提醒过，主要是就在这个地方我用观念这个名称指精神所直接领会的东西说的。因此，在我想要和我害怕时，由于我同时领会到我想要和我害怕，这种想要和这种害怕，我把它们放在观念之列里。我之所以使用这个名称，是因为哲学家已经一致接受了，为了让它意味着上帝的理智的领会形式，虽然我们在上帝那里认识不到任何物体性的幻想或想象，而且我不知道有什么更合适的。对于那些愿意领会我的话的意义的人，我想我把上帝的观念已经解释得够明白了；可是对于那些硬要把我的话做别的理解的人，我怎么解释也不够。最后，他谈到肚界的创造，这是毫无道理的；因为在研究是否有一个为上帝创造的肚界之前，我已经证明了上帝存在，而仅仅从上帝（也就是说，一个全能的存在体）存在这件事，就可以得出，如果有一个世界，那么这个世界必然是由他创造的这个结论来。

第六个反驳

“另外一些思维有另外的形式，比如我想要，我害怕，我肯定，我否定；我虽然把某些东西领会为我精神的行动的主体，但是我也用这个行动把某些东西加到我对于这个东西所具有的观念上；属于这一类思维的有些叫做意志或情感，另外一些叫做判断。”

在有人想要或害怕的时候，事实上他真有他害怕的东西的影像和他想要的行动的影像，不过他想要或害怕的是什么东西，比他的思维包含有更多的东西，在这里没有得到解释。虽然，真要把害怕说成是一种思维，那么我看不出害怕怎么能够不是人们所怕的东西的思维或观念。因为，当一只狮子对着我们来的时候，如果不是这只狮子的观念，以及这样的一种观念在心里产生的结果，由于这些结果，害怕的人就做出了我们称之为逃跑的这种动物性动作的话，那么这种怕还能是什么别的吗？可是逃跑的动作并不是思维；从而在怕里边仍然没有别的思维，只有类似人们所怕的那种东西的思维。至于想要，也是这样。

此外，肯定和否定没有言语和名称就不行；因此禽兽就不能肯定和否定，它们不能用思维来肯定或否定，从而也不能做任何判断。虽然如此，思维不仅人有，禽兽也有：因为在我们肯定一个人跑的时候，我们的思维是和一只狗看到它的主人跑的思维是一样的，因而，肯定和否定并不在单纯的思维上加上什么东西，除非是这种思维，即组成肯定的那些名称就是在做出肯定的人的心里的那种东西的那些名称；而这不过是用思维来理解东西的类似性，可是这种类似性是双重的。

[①] 法文第二版：“命题”。

答　辩

事情本来是非常明显的：看见一只狮子同时害怕它，这跟仅仅看见它不是一回事；同样，看见一个人跑和确信看见他也不是一回事。我看不出在这里有什么需要去回答或者去解释的。

第七个反驳

“我只剩下去检查一下我是用什么方法取得了这个观念的。因为我不是通过感官把它接受过来的，而且它也不是[①]象可感知的东西的观念那样，在可感知的东西提供或者似乎提供给我的感觉的外部器官的时候，不管我希望不希望而硬提供给我。它也不是纯粹由我的精神产生出来或者虚构出来的；因为我没有能力在上面加减任何东西，因此没有别的话说，只能说它跟我自己的观念一样，是从我被创造那时起与我俱生的。”

如果没有上帝的观念（证明不出来有上帝的观念），既然好象没有这种观念，那么这种研究全部都是无用的。此外，我自己的观念是我（如果看一看身体）主要从观看得来的；如果说到灵魂，那么我们对它一点观念也没有，可是理性让我们说人的肉体里包含有某种东西，它给人的内体以动物性的运动，肉体用这种运动感觉和动作；虽然如此，并没有观念，而我们把它叫做灵魂。

答　辩

如果有一个上帝的观念（显然是有上帝的观念的），那么所有这个反驳就都不戍立了；其次，说没有灵魂的观念，它是由理性领会出来的，这就如同说，没有随意描画出来灵魂的影像，而却有我迄今称之为观念那种概念一样。

第八个反驳

“太阳的另外一个观念是从天文学的道理里，也就是说，从天然存在于我心里的某些概念里得出来的。”

大概他同时只能有一个太阳的观念，这个太阳或者是他由眼睛看见的，或者是他由推理领会到它比眼睛看见的要大很多倍：因为后一种并不是太阳的观念，而是我们推理的结论，这个结论告诉我们，如果我们从很近的地方看太阳，太阳的观念就大了许多倍。不错，在不同的时间就可以有不同的几个太阳的观念，比如我们用肉眼看它和用望远镜看它就不一样，不过天文学的道理并不能使太阳的观念更大或更小，这些道理只告诉我们太阳的可感知的观念是骗人的。

答　辩

[①] 法文第二版：“不是通常”。

我再一次回答：这里所说的并不是太阳的观念；虽然如此，他所描写的正是我称之为观念的东西。既然这位哲学家不愿意同意我对这几个词所下的定义，那么我反驳也毫无意义。

第九个反驳

“因为，的确，给我表象实体的那些观念，无疑比仅仅给我表象样式或偶性的那些观念更多一点什么东西，并且本身有（姑且这样说）更多的客观实在性；再说，我由之而领会到一个至高无上的、永恒的、无限的、全知的、全能的、他自己以外的一切事物的普遍创造者的上帝的那个观念，无疑在他本身里比给我表象有限的实体的那些观念要有更多的客观实在性。”

在这以前我已经好几次指出过我们既没有什么上帝的观念，也没有灵魂的观念，现在我再加上，我们也没有实体的观念；因为我虽然承认作为一种能够接受不同的偶性并且随着偶性的变化而变化的实体是由推理而被发觉和证明出来的，可是它不能被领会，或者我们对它没有任何观念。如果真是这样，怎么能说给我们表象实体的那些观念比给我们表象偶性的那些观念有更多的客观实在性呢？此外，笛卡尔先生要重新考虑一下[①]有更多的实在性这句话。实在性能有更多和[②]更少吗？或者，如果他认为一个东西比另外一个东西更是东西，那么请他考虑一下，怎么可能用在做证明所要求的、他在谈到别的东西时所多次用过的全部清楚分明性来解释[③]呢？

答　辩

我多次说过，我称之为观念的东西就是理性让我们认识的东西，和我们所领会的其他一切东西一样，不管我们用什么方式来领会这些东西。我已经充分解释了实在性有多有少，就是说，实体是某种比样态更多的东西；如果有实在的特性或者不完全的实体，那么它们也是比样态多可是比完全的实体少的东西：最后，如果有无限的、不依存于别的东西的实体，那么这个实体比有限的、依存于别的东西的实体有更多的东西[①]或者更多的实在性，也就是说，分拿了更多的存在或更多的东西[②]。这本来就非常明显，用不着做更多的解释。

第十个反驳

“因而只剩下上帝的观念了，在这个观念里边，必须考虑一下是否有什么东西是能够从我自己来的。用上帝这个名称，我是指这样的一个实体说的，这个实体是无限的、不依存于别的东西的、至上明智的、全能的，以及无论

[①] 法文第二版：“此外，笛卡尔先生好象没有考虑到。”

[②] “和”，法文第二版是“或”。

[③] “解释”，法文第二版是：”使心里更明白并且解释。”

[①] “有更多的东西”，法文第二版是：“是更多的存在。”

[②] “也就是说，分享了更多的存在或东西”.法文第二版缺。

是我自己还是世界（如果有什么肚界的话）上的一切东西都是由这个实体创造的[③]。所有这些东西都是这样的[④]，即我越是想它们，就越觉得它们是不能从我自己来的。因此，必须从上面所说的一切中，必然得出上帝存在[①]这一结论。”

考虑一下上帝的属性以便我们从那里找到上帝的观念，看一看在这个观念里是否有什么东西能够是从我们自己来的，我发现（如果我没有弄错的话）我们用上帝这个名称所领会的东西既不是从我们来的，也不是必然从外部的东西来的。因为，用上帝这个名称，我是指一个实体说的，也就是说，我是指上帝存在，不是由什么观念，而是由于推论。无限，也就是说，我既不能领会也不能想象它的止境或它的非常远的[②]部分，也不能想象早已过去的部分，从而无限这个名称并不给我们提供上帝的无限性的观念，它只提供我自己的止境和界限。不依存于别的东西，也就是说，我不能领会上帝可能是由什么原因产生的，因此我似乎是，除了我对我自己的观念的记忆以外，我没有别的观念同不依存于别的东西这个名称相适应，而我自己的观念在不同的时间都有其开始，因而这些观念都是依存于别的东西的。

因此，说上帝是不依存干别的东西，这除了说明上帝是属于我不知道其来源的那些东西以外，不说明别的。说上帝是无限的也是这样，这和我们说地是属于我们所不能领会其界限的那些东西一样。这样，上帝的全部观念都被否定掉了；因为，既没有终止、又没有来源的这种观念是什么？

“至上明智的”。我请问笛卡尔先生用什么观念领会上帝的明智？

“全能的”。我也请问，他观看未来的（也就是说不存在的）东西的能力，是用什么观念去理解的？

当然，对我来说，我对能力是用过去的事物的影像或记忆来理解[①]的，是这样推论出来的：他过去这样做了，所以他过去能够这样做；因此，只要他将来存在，他将来也能这样做，也就是说，他有这样做的能力。不过所有这些东西都是能够从外部的东西来的观念。

“世界上一切东西的创造者”。我用我看到过的东西的办法，比如我看见过一个刚生下的人，他从几乎看不见那么小长到现在这么大，就可以做成一种创造的影像；我认为对于创造这个名称，没有人有别的观念。不过，用我们能够想象出来的创造的世界，这并不足以证明创造[②]。

因此，虽然指出了一个无限的、不依存于别的东西的、全能的、等等的存在体存在，但并不说明一个创造音存在，除非是有人认为州这样推论是十分正确的，即从什么东西存在，我们相信这个东西创造了其他一切东西，因此世界从前是由他创造的。

此外，他[③]说上帝的观念和我们的灵魂的观念是从我们心里产生的，并且

[③] 法文第二版：“以及不但我自己，甚至其他一切东西（如果存在有其他一切东西的话）都是由这个实体创造的”。

[④] “所有这些东西都是这样的”.法文第二版：“所有这些东西认真说来，都是这样的。”

[①] “必然得出上帝存在”，法丈版第二版是：“得出上帝必然存在。”

[②] 法文版第二版：“或它的最末部分”。

[①] “理解”，法文第二版是“领会”。

[②] “创造”，法文版第二版是：“世界的创造”。

[③] “他”，法文第二版是“笛卡尔先生”。

居住在我们心里。我倒要知道，那些睡得很深、什么梦也没做的人，他们的灵魂思维了没有。如果他们的灵魂一点也没思维，那么他们的灵魂就什么观念也没有；从而没有什么观念是从我们心里产生并且居住在我们心里的，因为从我们心里产生并且居住在我们心里的东西在我们的思维里永远是当前的。

答　辩

我们归之于上帝的东西里边没有一个是能够作为一个样板的原因来自外部世界的；因为在上帝里边没有什么跟外部的东西相似，也就是说，跟物体性东西相似。可是显然，凡是我们领会为在上帝里边跟外部东西不相似的东西，都不能通过外部的东西的媒介，而只能通过这种差别性的原因（也就是说上帝）的媒介来到我们的思维之中。

现在我请问这位哲学家是怎么从外部的东西得出上帝的理智的；因为，对我来说，我用下面的办法很容易解释我所具有的观念是什么：用观念这一词，我是指某种知觉的全部形式[①]说的；因为，有谁能领会什么东西而不知觉这个东西，因而缺少理智的这种形式或这种观念？理智的这种形式或这种观念延伸到无限，就做成了上帝的理智的观念。上帝的一些属性就是这样[②]。

不过，既然我使用了我们心中的上帝的观念来证明上帝的存在，并且在这个观念中包含着一个如此广大无垠的能力以致我们领会到，如果上帝以外别的东西不是由上帝创造的，如果真有上帝存在的话，他就会反对那些东西存在，那么显然从它们的存在性被证明出来了这件事也就证明出来全世界，也就是说，上帝以外凡是存在着的东西，都是由他创造的。

最后，当我说，某种观念是与我们俱生的，或者说它是天然地印在我们灵魂里的，我并不是指它永远出现在我们的思维里，因为，如果是那样的话，就没有任何观念；我指的仅仅是在我们自己心里有生产这种观念的功能。

第十一个反驳

“我用来证明上帝存在的论据，它的全部效果就在于我看到：上帝，也就是我心里有其观念的上帝，如果他真不存在，我的本性就不可能是这个样子，也就是说，我不可能在我心里有上帝的观念。”

那么，既然我们心里有上帝的观念是一件没有得到证明的事，并且基督教强迫我们相信上帝是不可领会的，也就是说，按照我的看法，人们不能有上帝的观念，因此上帝的存在并没有得到证明，更不要说创造了。

答　辩

说上帝是不可领会的，这是指一个全部地、完满地理解上奋的领会说的。再说，对于我们心里[①]怎么有上帝的观念，我已经解释过多少遍了，如果我再

---

① “其种知觉的全部形式”，法文第二版：“全部知觉的形式”。

② 法文第二版：“我关于这种完满性说的话，对于其他一切完满性也应该适用”。

① “心里”，法文第二版缺。

重复一遍，读者们就要厌烦了。

第十二个反驳

关于第四个沉思论真理和错误

“这样一来，我认识到，错误，就其作为错误而言，并不取决于上帝的什么实在的东西，而仅仅是一种缺陷，从而对于犯错误来说，我不需要有上帝专门为这个目的而给了我的什么能力[①]。无知当然仅仅是一种缺陷，不需要什么正面的功能去无知；可是，至于错误，事情就不这么明显。因为好象是，石头以及其他一切无生物之所以不犯错误，就是因为它们没有推理和想象的功能，从而可以得出结论说，要犯错误，就需要给予凡是犯错误的人一种理智，或者至少是一种想象（这两种功能都是正面的），不过只给予犯错误的人自己。

此外，笛卡尔先生又说：“我发现我的错误是由两个原因造成的，即由于我心里的认识功能和选择功能或我的自由意志。”这似乎是[②]同以前说过的东西有矛盾，在这方面也必须注意，自由意志的自由是假定的，并没有得到证明，虽然这种假定是跟加尔文派[③]的意见相反的。

答　辩

虽然说需要有推理（或者不如说判断，或者肯定或否定[④]）的功能才能犯错误，不过，既然犯错误是个缺点，那么不能因此就说这个缺点是实在的，这和盲目不能叫做实在的东西一样，石头虽然不能看，也不能因此就说石头是盲目的。我在所有这些反驳里感 248 到奇怪的是我还没有遇到我认为是从原则中正确推论出来的任何结论。

关于自由，我除了我们在我们心中每天感觉到的东西之外，没有做任何假定，而由于自然的光明，这是人所共知的；而且我不能理解他在这里为什么说这和我以前所说的话有矛盾。

可是，也许有些人，当他们考虑到上帝预先注定时，他们不能理解我们的自由怎么能存在下去并且能和上帝的预先注定配合一致；虽然如此，没有一个人在看看他自己以后，不感觉到并且体验到意志和自由不过是一回事，虽然不如说，在自愿的东西和自由的东西之间并没有不同。而且去检查加尔文派的意见是什么，这也不是地方。

第十三个反驳

“举例来说，过去这几天我检查了是否有什么东西在世界上存在[①]，并且注意到仅仅由于我检查了这一问题，因而显然我自己是存在的，于是我就不

[①] “能力”法文版第二版是“功能”。

[②] “这似乎是”，法文第二版：“我觉得”。

[③] “加尔文派”即基督教新教，俗称耶稣教。

[④] 法文第二版：“或者最好说是判断，也就是说肯定和否定。”

[①] 法文第二版：“真地存在”。

得不做这样的判断，即我领会得如此清楚的一件事是真的，不是由于什么外部的原因强迫我这样做，而仅仅是因为在我的理智里边有一个巨大的清楚性，随之而来的就是在我的意志里边有一个强烈的倾向性，这样一来，我越是觉得不那么无所限，我就越是自由地相信”。

在理智里边有一个巨大的清楚性这种说法很不明确，从而把它拿到一个论据里是不适当的。没有任何怀疑的人自以为他有这样的清楚性，而且他的意志比知识丰富的人有同样多的倾向性来肯定他没有任何怀疑的东西。因此这种清楚性就是有人有某种见解并顽强地为之辩护的原因，可是他不能使他有把握地认识到这种见解是对的。

此外，不仅知道一个事情是对的，而且还要相信它，或者承认它，这并不取决于意志；因为用正确的论据给我们证明的事情或当作可信的事情给我讲述的，不管我愿意也好，不愿意也好，我们都不能不相信。不错，肯定或否定，支持或拒绝一些命题，这是意志的行为；可是不能因此就说同意和内心承认取决于意志。

因此，“构成错误的形式的这种缺陷就在于不正确地使用我们的自由”这个结论还没有得到充分的证明。

答　辩

问题不在于把一个巨大的清楚性拿到论据里来是吝正确，只要能够用它把我们的思维解释清楚就行，而且事实就是这样。因为没有人不知道理智里有一种清楚性是指一种认识的清楚性或明瞭性，这种清楚性或明潦性是人人都认为有的，可是也许并不是人人所能有的；但这并不妨碍它和顽固的见解没有很大的不同。这种顽固的见解是由于没有显明的知觉而形成的。

当他在这里说，不管我们愿意也好，不愿意也好，我们对于我们清清楚楚领会的东西加以信任时，这就跟我们说不管我们愿意也好，不愿意也好，我们都愿意和希望要好东西，只要这些好东西是我们清清楚楚领会的，没有什么两样，因为，不管我们不愿意也好，这种说法在这里说不通，因为对同一的东西又愿意又不愿意，这是矛盾的。

第十四个反驳

关于第五个沉思论物体性东西的本质“举例来说，当我想到一个三角形时，即使在我的思维以外也许世界上根本没有什么地方存在这样的一个形状，也许从来没有过，可是毕竟这个形状的某一种确定的性质或形式或本质是有的，是不变的、永恒的，不是我凭空捏造的，也决不取决于我的精神，就象我们能够从推证出这个三角的各种特性这件事所表现的那样”。

如果世界上根本没有什么地方存在这样一个形状，我不能明白怎么会有这个形状的性质；因为，什么地方都没有的东西，就决不存在，因而既没有存在性，也没有性质。我们心中所领会的三角形的观念来自我们所看见过的，或者根据我们所看见过的东西制造出来的另一个三角形；可是，我们一旦把我们用以思维三角形的观念所由来的那个东西称之为三角形之后，即使这个东西消灭了，三 252 角形这个名称仍然继续存在。同样道理，如果我们一旦用思维领会了一个三角形的各角之和等于两个直角，并且给三角形起了另一

个名称，即它是一个有三个角、三角之和等于两个直角的东西，当世界上没有任何三角形时，也不妨碍这个名称继续存在下去。这样一来，三角形是一个有三个角、三角之和等于两个直角的东西这个命题将是永恒的；可是三角形的性质并不因此而是永恒的，因为万一一切三角形都消灭了，它也就不存在了。

同样道理，人是动物这个命题之所以将永恒地是真的，就在于永恒的[①]名称；可是，假定人种消灭了，人的性质也就没有了。

由上所述，显然，本质既然不同于存在，那么它不过是用动词是结合起来的一堆名词；因而没有存在性的本质是由人的精神幻想出来的。就如同，在精神里的人的影像是属于人的，同样，本质是属于存在的；或者说，苏格拉底是人这个命题是属于苏格拉底是或存在这个命题的，同样，苏格拉底的本领是属于这个同一的苏格拉底的存在的。而苏格拉底是人这个命题，当苏格拉底不存在了，253 它就只不过意味着一堆名词，而是或存在这个词本身有着用两个名称指出来的一个东西的统一体的影像。

答　辩

本质和存在之间的分别是大家都认识的：这里不是说一个永恒的真理概念或观念，而是说的永恒的名称。关于永恒的名称，前面已经充分地驳斥和否定过了。

第十五个反驳

关于第六个沉思论物质性东西的存在“因为，既然上帝没有给我任何功能来认识事情是这样的”（即上帝由他自己或者通过比物体更高贵的什么造物的媒介把物体的观念送给我），“而是相反，他给了我一个巨大的倾向性使我相信它们是物体性的东西送给我的，或者是来自物体性的东西的，那么如果事实上他的观念不是来自或产生于[①]物体性的东西,而是来自或产生于别的原因，我就看不出怎么能辩解它不是一个骗局；因此，必须承认有物体的东西存在。”

大家一致认为医师为了病人本身的健康而骗病人和父亲为了孩子本身的好处而骗孩子，都没有罪过；欺骗的坏处不在于假话，而在于骗人的人的恶意。因此，笛卡尔先生要注意上帝决不能骗我们这个命题普遍地来说是不是真的；如果普遍地来说它不是真的。那么因此有物体性的东西存在这个结论就不对。

答 辩

为了证明这个结论是对的，用不着说我们决不能受骗（因为，相反，我坦率地承认我们经常受骗）；不过，我们看不出来我们的错误表示在上帝里边有欺骗的意志；欺骗的意志不能存在于上帝里边。在这里又可以看出结论

[①] “永恒的”，法文第二版缺。

[①] 法文第二版“来自别处或……送给我的”。

还是从原理中正确推出来的。

第十六个反驳[2]“ 因为我现在认识到这一个和那一个之间 ”（即醒与梦之间）“ 有一种作常大[3]的区别，这个区别在于我们的记忆决不能象它习？惯于把我们醒着时所遇到的那些事情连接起来那样，把我们的各种梦互相连接起来，把它们同我们生活的连续性连结起来。 ”

我请问：一个人，当他梦见他怀疑他是不是在做梦时，不能梦见他的梦同一长串过去的事物的观念连接起来，这是不是真的。如果他能，那么对于属于那个睡觉的人的过去生活的一些行动的事情就能够当作是真的，和他醒来时一样。再说，正象他自己所说的那样，因为科学的全部可靠性和全部真实性仅仅取决于对真实的上帝的认识，要不就是，一个无神论者不能认识到他之所以是醒着是由于他过去生活的记忆[1]，要不就是，一个人用不着认识真实的上帝，就能知道他是醒着。

答　辩

睡着和做梦的人不能把他的梦完满地、真实地同过去的事物的观念连结起来，尽管他梦想把它们连结起来。因为，谁能否认睡着的人不能弄错？可是以后，当他醒来时，他就很容易认识他的错误。

一个无神论者不能认识到他之所以是醒着是由于他过去生活的记忆[2],可是，如果他不知道他是上帝创造的，上帝不能是骗子。那么他就不能知道这个标记足够使他确信他没有弄错。

---

[2] 法文第一版是“ 最后一个反驳 ”

[3] “非常大 ”，法文第二版是“ 非常显著 ”。

[1] 法文第二版“ 过去生活的行动的记忆 ”。

[2] 法文第二版：“ 过去生活的行动的记忆 ”。

第四组反驳

神学博士阿尔诺[①]先生作
阿尔诺先生致麦尔赛纳神父的信

尊敬的神父：

承你好意把笛卡尔先生的《沉思集》转交给我让我阅读，我十分感激。不过由于你知道它的价值，所以你就索取了很高的代价，因为如果我不首先答应向你奉告我阅读后的感想，你就不肯允许我享有一读这本杰作的快乐。假如不是见识一下这样好东西的这种欲望是这样强烈，对于这个条件我是不接受的，我是由于这种可赞扬的好奇心所驱使，才落得如此天地；假使我认为有可能很容易得到你的宽免，我宁可要求免除这个条件，就象从前古罗马执政官 258 对那些在逼洪之下答应的事予以宽免。

因为，你要我干什么？我关于著者的判断吗？决不是；你很久以前就知道我对他本人的评价多么高，对他的智慧和他的学识是多么敬佩。对于现在使我脱不开身的事务你也不是不知道；假如你对我的评价高过我所应得的程度，这也不等于说我对我的浅薄的才能没有一点认识。虽然如此，你交给我去检查的东西要求一种非常高的能力和很多的宁静与闲暇，以便精神一旦摆脱了世俗事务，所思维的只是它自己；你自己可以判断这是没有一个非常深刻的沉思和一个非常大的精神集中就做不了的事情。虽然如此，既然你要我这样做，我就只好遵命了。但是有一个条件，即你将做我的保证人，并且我的一切错误都将由你来承担。可是，虽然哲学可以自夸独自生产了这个著作，不过，由于我们的著者，在这一点上非常谦虚，自己来到神学法庭上，我将在这里扮演两个角色：在第一角色里，我以哲学家的身份出现，我将提出两个主要问题，这两 259 个问题我断定是从事这一职业的人们能够提出的问题，即关于人类精神本性问题和上帝的存在性问题：在这以后，我穿上神学家的衣服，我将提出一个神学家能够在木著作中所遇到的问题。

关于人类精神本性

我在这里遇到的值得指出的第一件事，是看看笛卡尔先生作为他的全部哲学的基础和第一原则而建立的东西就是在他以前圣奥古斯丁作为他的哲学的基础和支柱而建立的东西。圣奥古斯丁无论在神学上或是在人类哲学上都是一个有伟大的智慧和超人的学识的人。因为，在《自由意志》一书第二卷第三章里阿里皮乌斯和艾沃迪乌斯辩论想要证明有一个上帝时说道：首先，为了从最明显的事情上开始，我问你，你是否存在？或者你是否也许害怕在回答我的问题上弄错？无论如何，如果你不存在，你决不会弄错。我们的著者的话也和上面的话差不多：可是有一个我不知道是什么的非常强大的、非常狡猾的骗子，他总是用尽一切伎俩骗我，因此，如果他骗我，那么毫无疑问我是存在的。让我们接下去以便不致离开我们的主题，让我们看一看从这个原则中怎么可以得出我们的精神是和肉体有区别的、分得开的。

我可以怀疑我是否有一个肉体，甚至我可以怀疑世界上是否有物体；不

[①] 阿尔诺（AntolneArnauld，1612—1694），法国哲学家、神学家。

过在我怀疑或者我思维的时候无论如何我不能怀疑我存在。

所以这个在怀疑、在思维的我，我不是一个物体；否则，在怀疑物体的同时，我也就怀疑了我自己。

甚至尽管我坚决主张世界上就没有任何物体，可是这个真理却永远存在，即我是个什么东西，因而我不是一个物体。

这当然很微妙；不过有人也会说（甚至我们的著者也反对），从我怀疑或甚至否认有任何物体这件事，得不出没有任何物体这个结论来。

可是，他说，能不能也是这样：由于我不认识而假定不存在的那些东西，同我所认识的我，并没有什么不同？我一点也不知道。关于这一点，我不去讨论，我只能给我认识的那些东西下判断：我认识了我存在，而现在我追问认识了我存在的这个我，究竟是什么。可是，非常肯定的是，关于我自己的这个概念和认识，严格来说并不取决于我还不知道其存在的那些东西。不过，由于他在他的《谈方法》一书中第 34 页[①]提出的论据，既然他自己承认，事情达到这样的地步，即他从他的精神里排除一切物体性的东西[②]，不是按照事物的真实情况，而仅仅是按照他的思路和他的推理的次序，这样，他的意思是除了他是一个在思维着的东西以外他不认识其他任河东西是属于他的本质的。显然，通过这个答辩[①]，争论依然停留在原来的地步，从而他答应给我们解决的问题依然完全没有解决，即除了他是一个在思维的东西以外，从他不认识其他任何东西是属于他的本质的这一点，怎么就得出也没有其他任何东西属于他的本质。我的才能是多么粗俗，我在第二个沉思里从头到尾也没有发现答案；不过按照我的推测，证明是在第六个沉思里，因为他认为这个证明取决于对上帝的清楚、分明的认识，这种认识在第二个沉恩里还没有取得。下面就是他如何证明和解决这个难题。

他说，由于，我知道凡是我清楚、分明地领会的东西，都能就象 262 我领会的那样由上帝产生，所以只要我能够清楚、明白地领会一个东西而不牵涉到一个别的东西，就足以确定一个东西是和那一个东西有分别的或不相同，因为他们可以被分开，至少上帝的全能可以把它们分开；至于是什么力量把它们分开，使它们被断定为不相同的东西的，这倒没有关系，所以，由于一方面我对我自己有一个清楚、分明的观念，即我只是一个在思维的东西而没有广延，而另一方面，我对于内体有一个明白的观念，即它是一个有广延的东西而不能思维，所以肯定的是：这个我，也就是说我的灵魂，即我之所以为我的那个东西，是完全、真正跟我的肉体有分别的，灵魂可以没有肉体而存在，所以，即使肉体不存在，灵魂也不失其为灵魂[②]。

在这里必须停一下，因为我认为困难之所在就在于这很少的几句话里。

首先，为了使这个论据的大前提是真的，不应该理解为一切种类的认识，也不应该理解为一切清楚、分明的认识，而仅仅应该理解为完整的认识（也就是说，它包含着对事物的一切可以被认识的东西）。因为笛卡尔先生自己在他的对第一组反驳的答辩中承认，不需要一个实在的分别，只需要一个形

[①] 第 34 页，法文第二版缺。

[②] “即他从他的精神里排除一切物体性的东西”，法文第二版是：“即他不得不从他的精神里排除一切物体性的东西和取决于物本的东西”。

[①] 见《前言》。

[②] “所以……灵魂”，在第六个沉思里没有，拉丁文版里也没有。

式的分别就够了，以便用一种精神的抽象作用来使一个东西得以被清楚地，跟另外一个东西分开地领会，而这种精神的抽象作用只能对东西部分地领会，而且领会得不完满，就在那个地方他接着说：

可是，在我仅仅想到物体是一个有广延的、有形状的、可动的等等的东西时，我完整地领会什么是物体，（也就是说，我把物体本身领会为一个完整的东西）尽管我否认在物体里属于精神的本性的一切东西。另一方面，我把精神领会为一个完整的东西，它怀疑，它理解，它想要，等等，尽管我不同意在它里边有任何包含在物体的观念里的东西，因此，在物体与精神之间有一个实在的区别。

不过，如果育人怀疑这个小前提，认为当你把你自己（也就是说，你的精神）领会为一个在思维着的东西而没有广延，同样，你把你自己（也就是说你的肉体）领会为一个有广延的东西而不能思维，这时你对你自己的观念不是完整的，而仅仅是不完满的。必须看一看在你以前说过的话里怎么证明的：因为我并不认为这是一件非常明白以致应该当作一个无法证明的原则而不需要证明的事情。

至于他的第一部分，即在你仅仅想到物体是一个有广延，有形状，可动的，等等的东西时，你完整地领会什么是物体，尽管你否认它有属于精神的本性的一切东西，这倒没有什么关系；因为谁要是主张我们的精神是物体性的，他就不因此而认为物体是精神，那样一来，物体之与精神的关系就象属之与种的关系了。但是，“属”可以不脱离“种”而被理解，虽然人们从“属”上否认凡是专门属于“种”的东西；逻辑上的定理：种虽然被否认了，属并没有被否认；或者，在属在的地方，种并不一定在，就是从这里来的；这样，我可以领会形状，用不着领会单独属于圆的任何一个特点。因此还要证明精神可以完满地被理解，用不着肉体。

但是，为了证明这个命题，我好象在整个著作中除了我在开始时所说的论据外，没有找到更合适的论据，即我可以否认世界上有任何物体，任何有广延的东西；但是在我否认或者我思维的时候，我就确认我存在：因此我是一个在思维着东西而不是一个物体，物体并不属于我对我自己所具有的认识。

不过我看出从这里只能得出我可以不用对物体的认识而取得对我自己的认识这一结论；可是要说这个认识是完整的，从而我可以确认当我从我的本质排除物体时我并没有弄错，这对我来说还不是完全明显的。举例来说：

假定有人知道半圆上的圆周角是直角的，从而用这个角和圆的直径做成的三角形是直角三角形，可是他怀疑并且还不确实知道，甚至由于被什么诡辩所骗过，他否认由直角三角形的斜边做成的正方形等于由两条直角边做成的两个正方形之和，按照笛卡尔先生的意见，他好象应该坚持他的错误见解。因为他会说，我清楚，分明地领会这个三角形是直角三角形，但是我怀疑由它的斜边做成的正方形等于由它的两条直角边做成的两个正方形之和：因此，由直角三角形的斜边做成的正方形等于由两个直角边做成的两个正方形之和是不属于这个三角的本质的。

以后，虽然我吝认由它的斜边做成正方形等于由两个直角边做成的两个正方形之和，不过我确实知道它是直角的，而且这个三角形的一个角是直角这件事在我的心中一直是清清楚楚的，就是上帝自己都不能使它不是直角三角形。

从而，我所怀疑的，我甚至可以否认的，一直存在于我心中的这个观念并不属于它的本质。

此外，由于我知道凡是我清楚、分明地领会的东西，都能象我领会的那样由上帝产生，所以只要我能够清楚、分明地领会一个东西而用不着一个别的东西，就足以确定这一个东西和那一个东西育分别，因为上帝可以把它们分开。可是我清楚、分明地领会这个三角形是直角三角形，用不着我知道由它的斜边做成的正方形等于由它的两直角边做成的两个正方形之和；因此，有可能是由三角形的斜边做成的正方形不等于由它的两直角边做成的两个正方形之和，至少是上帝可以使它这样。

我看不出在这里能够回答什么，除非是这个回答的人不是清楚、分明地领会直角三角形的性质。可是我怎么知道我认识我的精神的性质比他认识这个三角形的性质认识得更好呢？因为，他之确知半圆的圆周三角形有一个直角（这是直角三角形的概念），和我之确知我思维所以我存在是同样的。

所以，跟那个认为这个三角形的斜边上做成的正方形等于两直角边上做成的两个正方形之和并不是这个三角形（他所清楚、分明认识的直角三角形）的本质这件事上弄错的人完全一样，也许我不是也在我认为除了我是一个在思维着的东西以外，没有什么别的东西是属于我的本性（我清楚、分明地知道我是一个在思维着的东西）这件事上弄错，因为也许我是一个有广延的东西这件事也是属于我的本质的吧？

有人会说，当我从我思维得出我存在这一结论时，如果我从这一点上做成我自己的观念仅仅给我的精神表现为一个在思维着的东西，这当然并不奇怪，因为这个观念就是单独从我的思维中引发出来的。因此，我看不出从这个观念里可以引发任何论据来证明除了在这个观念里包含的东西以外就没有什么别的东西属于我的本质了。

在上面这一点上，人们可以接着说，所提出的论据似乎证明得大多了，它把我们带到柏拉图学派的人的意见上来了（这种意见是我们的著者所反对的），即任何物体性的东西都不属于我们的本质。因此人仅仅是一个精神；肉体只是装载精神的车辆。所以他们把人定义为一个使用肉体的精神。

如果你回答说肉体并不是绝对地从我的本质排除出去而仅仅是在就我是一个在思维着东西而言的时候它才能被排除出去，那么人们可以担心有人会怀疑到，也许我对我自己的概念或观念，就我是一个在思维着的东西而言，并不是什么被完整地、完满地领会了的完整的存在体的观念或概念，而不过是一个被领会得不完满并且是带有某种精神抽象和思想的限制的存在体的观念或概念。因而就象几何学家们把线领会为没有宽的长，把面领会为没有高的长和宽，尽管没有没有宽的长，也没有没有高的宽，同样也许有人会怀疑凡是在思维的东西是否也不是没有广延的，而是，除了和其他有广延的东西有共同性的那些特性，比如可动、可以具有形状、等等而外，它还有这种特殊的思维能力和功能；由此，这个东西可以由一种精神的抽象用这个单一的能力而被领会为一个在思维的东西，虽然事实上肉体的特点和性质对于凡是育思维功能的东西都合适，这和大小可以被领会为单独具有长一样，虽然事实上没有大小不是具有长、宽、高的。

困难增加了。这就是，这种思维的能力似乎是和内体器官接合在一起的，因为在小孩子那里它很微弱，而在疯子那里它就完全消失了；这就是那些不信教的和屠杀灵魂的人所主要反对我们的原故。

以上就是我关于精神和肉体的实在分别要说的话。不过，既然笛卡尔先生从事于论证灵魂不死，人们可以有理由问是否由这个分别可以明显地得出这个结论。因为，按照普通的哲学的原则是得不出这个结论的；因为这些原则一般都说动物的灵魂跟它们的肉体有分别，虽然如此，它们的灵魂跟它们的肉体一起死亡。

我把我的文章一直写到这里，我的打算是指出，按照我们的著者的原则（这些原则我想我是从他的哲学思维方式中采取的），从精神与肉体的实在分别怎么很容易结论出精神不死，这时有人交到我的手中一个同一著者作的六个沉思的提要，这个提要除了给他的整个著作带来巨大光明之外，还包含着在这个问题上我为了解决它而思考的同样一些理由。

关于动物的灵魂，他在别的一些地方已经讲得很清楚，他的意见是动物没有灵魂，它只有一个以某种方式配备的、以许多不同的器官组成的肉体，这些器官是这样安排的，即我们在这些器官上所看到的一切活动都能够是在肉体中、并且由肉体做成的。

可是，怕的是，这个意见如果没有一些非常有力的理由来支持和证明，它就不能在人们的心中得到信任。因为这首先似乎是，如 270 果没有任何灵魂的主宰，比如在一只羊的眼里反映出一只狼的身体的光如此地鼓动着它的小小的视神经网，以致由于这个活动，一直达到大脑，动物的精神以这种方式被扩展到它的神经，这种方式足以使这只小羊逃跑，这首先似乎是不可相信的。

我在这里只加上一句话:我非常赞成笛卡尔先生关于想象和思维[①]或智慧之间的区别所说的话；而我们由于理性所领会的东西是比肉体感官使我们知觉到的东西要可靠得多，这也是我一向的见解。因为很久以前我在圣奥古斯丁的《论灵魂的量》这本书的第十五章里就知道，有些人相信我们用精神看到的东西不如我们用肉体的眼睛看到的东西那么可靠，用精神看到的东西总是被粘液给弄模糊了，必须抛弃这些人的见解。圣奥古斯丁在他的《独白》（Soliloques）一书的第一卷第四章中说，他在几何学方面体验了不只一次：感官就象船一样。

他说：因为，对于建立和证明几个几何学命题，在我任着我的感官把我带到我打算要去地方的时候，在我刚一离开感官，用我的思维去复习它们似乎告诉我的一切东西以后，我觉得精神就好象人们在长时期航海之后把脚步刚刚落到地上那样地不稳。因此我认为能够与其只用感官的媒介来理解几何学（虽然似乎它们对于初学几何学的人帮助不小），倒不如能够找到在陆地上行船的技术为好。

关于上帝

我们的著者为了证明上帝的存在提出的第一条理由（这个理由他在第三个沉思里给以证明），包含两个部分：第一部分是：上帝存在，因为他的观念在我心里；第二个部分是：有着这样的一个观念的我，我只能来自上帝。

关于第一部分，只有一件事是我不能同意的，这就是，笛卡尔先生在指出错误真正说来只在于判断之后，他却在不多远以后说，有一些观念，这些

[①] “思维”，法文第二版是“纯领会”。

观念能够认真说来不是在形式上，而是在质料上错误了，我认为这似乎跟他的原则有些矛盾。

但是，怕的是在如此模糊的一个问题上我不能把我的思想解释得足够清楚，我将用一个例子来把它说明得更清楚些。他说冷不过是热的缺乏，给我表象一个正面的东西的观念[①]将在质料上是假的。

相反，如果冷仅仅是一个缺乏，那就不可能有任何冷的观念来给我表象为一个正面的东西；在这里，著者把判断和观念混为一谈了。

因为，冷的观念是什么？就是冷本身，就其是客观地在理智之中而言；不过，如果冷是一个缺乏，它就不可能是用一个观念而客观地存在于理智之中，客观的存在体的观念是一个正面的存在体。因此，如果冷仅仅是一个缺乏，它的观念决不能是正面的，结果是，不可能有任何一个观念在质料上是错误的。

这一点是笛卡尔先生为了证明一个无限的存在体的观念必然是真的所使用的同一论据所肯定了的。因为，虽然可以认为这样的一个存在体不存在，可是不能认为这样的一个存在体的观念不给我表示什么实在的东面。

对一切正面的观念都可以这样说；因为，虽然可以设想我认为被一个正面的观念所表象的冷不是一个正面的东西，可是也不能认为一个正面的观念不给我表象什么实在的、正面的东西，因为观念之是不是正面的，不是按照它们作为思维方式而具有的存在性来定（因为，要是那样的话，一切观念就都是正面的了），而是由它们所包含的和给我们的精神表象的客观存在性来定。因此这个观念即使不是冷的观念，也不可能是错误的观念。

可是，你也许会说：就是因为它不是冷的观念，所以它才是错误的观念。相反，错误的是你的判断，假如你把它判断为冷的观念的话；不过，对观念来说，当然它是非常正确的；同样，上帝的观念也不应该在质料上被称为错误的，虽然有人能够把它转变成一个不是上帝的东西，象偶像崇拜者所做的那样。

最后，这个冷的观念，即你说在质料上是错误的观念，它给你的精神表象什么？一种缺乏吗；那么它就是真实的；一个正面的东西吗？那么它就不是冷的观念。再说，按照你的意见，使这个观念在质料上是错误的那个正面的、客观的存在的原因是什么？你说：就是我自己，就我之分享非存在来说。因此，某种观念的客观的、正面的存在可以来自非存在，不过这同你的基本原则是完全矛盾的。

让我们谈一谈这个问题的第二个部分吧，在这部分上，人们问 274 道：是否有着上帝的观念的我，能够由别的东西而不是由一个无限的存在体而存在，并且主要地，我是否由我自己而存在。笛卡尔先生认为我不能由我自己而存在，因为，如果我把存在给我自己，我就可以把在我心里有什么观念的一切完满性也都给我自己。不过《第一组反驳》的作者回答得好：由自己而存在不应该从正面，而是应该从反面来理解；因此这和不由别人而存在是一样的。那么（他接着说），如果一个什么东西是由自己，也就是说不是由别人而存在，你由此怎么证明它包含一切，并且是无限的呢？因为，如果你说：由于由它本身而存在，它就很容易把一切东西给了它自己，目前我不想听，因为它并不象由一个原因那样由它自己而存在，而在它还没有存在之前，它

[①] “的观念”，法文第二版缺。

也不可能预见它可能是什么以便选择它以后会是什么。

为了反驳这个论点，笛卡尔先生回答说，由自己而存在这种说法不应该当作反面的，而应该当作正面的说法，甚至在有关上帝的存在性上也是这样。因此，上帝关于他自己，在某种意义上，和动力因对它的结果是一样的。这对我来说有点生硬，不真实。

这就是为什么我一部分同意他，一部分不同意他的原故。因为我承认我只能正面地由我自己而存在，但是我否认上帝也是这 275 样。相反，我认为一个东西是正面地就象由一个原因那样由它自己而存在，这显然是矛盾的。就是因为这个原故，我得出和著者相同的结论，不过是由完全不同的方法得出来的，即：

为了由我自己而存在，我应该正面地由自己并且象由一个原因那样存在；因此我由我自己而存在，这是不可能的。这个论点的大前题已经证明了，因为他自己说：时间的各个部分可以分开，彼此不相依赖，由于我现在存在并不能就得出结论说我将来也存在，除非是因为在我里边有什么实在的、正面的力量差不多每时每刻地创造我。至于小前题，即我不能正面地由我自己并且象一个原因那样存在，我认为由于自然的光明，它是非常明显的，用不着去证明，因为用一个不大为人所知的事情去证明一个大家都知道的事情，这是白费力气。我们的著者本人，在他没有敢于公开否认它的时候，似乎也承认它是对的。因为，我请你来和我一同仔细地研究他对第一组反驳的答辩中说的话吧。

他说：我没有说过一个东西不可能是它自己的动力因；因为，虽然人们把动力的意义限制在与其结果不相同或者在时间上在其结果之先的那些原因上这一点显然是正确的，可是在这个问题上好象不应该这样限制它，因为自然的光明并没有告诉我们动力因的本性是时间上在它的结果之先。

关于这个分别的第一部分讲得非常好；可是他为什么省略了第二部分呢？他不是接着说，同一的自然的光明没有告诉我们说动力因之和它的结果不同，是动力因的本性决定的，除非因为自然伪光明不允许他这样说？实在说来，一切结果都是取决于它的原因并且从原因里接受到它的存在，那么这同一的东西既不能取决于它自己也不能从它自己接受到存在性，这不是非常清楚的吗？再说，一切原因都是结果的原因，一切结果都是原因的结果；从而在原因和结果之间有着一种互相的关系：而只有在两个东西之间才可能有一种互相的关系。

此外，把一个东西领会为接受存在性，而这同一的东西却在我们领会它曾接受这个存在性之先就有那个存在性，这样领会不能不是荒谬的。而如果我们把原因扣结果的概念加给一个从它本身来看是同一的东西，那么这样荒谬的事就有可能发生。因为，原因的概念是什么？给予存在；结果的概念是什么？接受存在。那么原因的概念自然在结果的概念之先。

现在，如果我们不能领会一个东西有存在性，我们就不能在给出存在的原因的这种概念之下来领会这个东西，因为任何人都不能给出他自己所没有的东西。所以我们将在领会一个东西接受存在性之前，首先领会它具有存在性。虽然如此，对于接受者来说，接受先于具有。

这个道理还可以用另外的办法来讲：任何人都不能给出他自己所没有的东西，因此任何人都只能把自己所具有的存在性给他自己：可是，既然他自己有了存在性，为什么他把这种存在性给他自己呢？

最后他说：自然的光明告诉我们，创造和保存只有通过理性才可以区分开来，这是非常明显的。可是，自然的光明也告诉我们，任何东西都不能创造它自己，从而也不能保存它自己，这也是非常明显的。

而如果我们从一般的论题下降到特殊的论题——上帝上来，在我看来事情将更为明显，即上帝不能是正面地由他自己而存在，而只能是反面地由他自己而存在，也就是说，不能由别的东西而存在。

首先由于笛卡尔先生提出来作为证明的理由讲得很清楚：如果一个物体是由它自己而存在，它一定是正面地由它自己而存在。他说，因为，时间的各部分彼此不相依存，从而假定一个物体到现在为止是由自己而存在的，也就是说它没有原因，从这一件事情上并不能得出结论说它以后还应该存在，假如不是在它里边有什么实在的、正面的能力，这个能力，姑且这样说，不断重新[①]产主它的话。

不过这个道理远不能适用于一个至上完满和无限的存在体。恰恰相反，由于一些完全相反的道理，必须得出完全不同的结论。因为，在一个无限的存在体的观念里，也包含着他存在的时间的无限性，也就是说，这个观念不包含任何限制，从而它同时既是不可分的，又是常住不变的，又是连续存在的，而由于我们的精神的不完满，我们在这个观念里只能是错误地领会过去和将来。

因此，我们显然不能领会一个无限的存在体存在，哪管是一刹那，而不同时领会他过去永远存在，而将来将永恒地存在（我们的著者自己在某个地方也说过），从而如果问他为什么坚持继续存在，那是多余的。何况就象圣奥古斯丁教导的那样（圣奥古斯了是在其他神圣的作家之后关于上帝说得比其他任何一个作家都更崇高、更有价值），在上帝那里，既没有过去，也没有将来，有的只是一个继续不断的现在；这就清楚地表明如果问上帝为什么坚持继续存在，那就不能不是荒唐的，因为这个问题显然包含着前和后，过去和将来，而这些都是必须从一个无限的存在体的观念里排除出去的。

再说，不能领会上帝是在正面的意义上由自己而存在，就好象他原来是由他自己产生的似的；因为那样一来就好象他在存在以前就存在，而现在仅仅是（就象我们的著者不只一次他说过的那样）因为事实上他保存了自己。

可是，对于无限的存在体来说，保存并不比第一次产生更合适。因为，请问，保存如果不是一个东西的一种继续不断地重新产生还能是什么呢？从而其结果是一切保存都以第一次产生为前提，而就是因为这个道理，“继续”这一名称，就象“保存”这一名称一样（它们与其说是作用，不如说是潜能），本身都带有某种接受的能力或意向；然而无限的存在体是一个非常纯粹的作用，不可能是这样的一些意向。

那么让我们作个结论吧。我们不能把上帝领会为在正面的意义上由自己而存在，除非是由于我们精神的不完满，它以造物的方式来领会上帝；这从下面的理由看得更清楚：问一个东西的动力因，是从它的存在性上来问的，而不是从它的本质上来问的。举例来说：问一个三角形的动力因时，这是问谁使这个三角形存在于世界之上的；不过，如果我问一个三角形的三角之和等于二直角的动力因是什么，这就很可笑了；对问这个问题的人，不是从动力因方面来回答，而仅仅是这样地回答，即：因为这是三角形的性质使然的；

[①] “重新”，法文第二版缺。

因此算学家们（他们不大关心他们的对象的存在性）决不从动力因和目的因来论证。然而，一个无限的存在体之存在，或者如果你愿意的话，他之坚持继续存在，是由于他的本质使然的，同样，一个三角形的三角之和等于二直角，也是它的本质使然的。因此，和对问为什么一个三角形三角之和等于二直角的人，也不应该从动力因来回答，而只能这样地回答：因为这是三角形的不变的、永恒的性质所决定的；同样，如果有人问上帝为什么存在，或者为什么他不停止存在，那就不应该在上帝里或上帝外寻找动力因或者和动力因差不多的东西（因为我在这里对于名称不去争辩，而只争辩事实），而是必须以全部理由来说；因为 281 这是至上完满的存在体的性质所决定的。

就是因为这个原故，对笛卡尔先生所说的，自然的光明告诉我们没有任何东西是不许问它为什么存在，或者不能追寻它的动力因的，或者，假如它没有动力因，那么问它为什么不需要动力因，我回答说，如果问上帝为什么存在，不应该用动力因回答，而只能这样地回答：因为他是上帝，也就是说，一个无限的存在体。如果问他的动力因是什么，就应该这样地回答：他不需要动力因。最后，如果问他为什么不需要动力因，就必须回答说：因为他是一个无限的存在体，他的存在性就是他的本质；因为只有这样的一些东西才需要动力因，在这些东西里，允许把现实的存在性同本质分别开。

从而，他在紧接我刚刚引的一段话后所说的话就否定了他自己，即他说：如果我想任何东西以某种方式对它自己的关系就是动力因对它的结果的关系，从这里我决不是想要得出结论说有一个第一原因；相反，从人们称之为第一的这个原因本身，我再继续追寻原因，这样我就永远不会达到一个第一原因。

282　　因为，相反，如果我想，从不管什么东西上应该追求动力因或者准动力因，那么就是在精神上寻求一个和这个东西不同的原因：因为显然，任何东西都不能以任何方式关涉到它自己就象动力因关涉到它的结果那样。

然而，我认为应该警告我们的著者去小心谨慎地考虑所有这些东西，因为我敢肯定差不多所有的神学家都会为以下的命题所困扰：上帝是正面地由于自己并且如同由于一个原因那样而存在。

我只剩下一个疑虑了，那就是，对于他所说的活，只有由于上帝存在，我们才肯定我们所清楚明白的领会的东西是真的，他怎么辩护才能免于陷入循环论证。

因为，我们之所以肯定上帝存在，只因为我们对这件事领会得非常清楚、非常明白，因此，在我们肯定上帝存在之先，我们必须先肯定凡是我们领会得清楚、分明的东西都是真的。

有一个我过去忘记的事情，我现在提出来，那就是，不管什么东西，如果对于这个东西他没有认识，就不能存在于他里边，就他是一个在思维的东西而言，这个命题我认为是错误的，而笛卡尔 283 先生认为是非常正确的。因为在他里边，就其是一个在思维的东西而言这句话，在他里边的“他”[①]，除了指他的精神，不指别的东西，就精神之有别于内体而言。但是，有谁看不出来，在精神里能够有很多东西，而精神本身对这些东西毫无认识？举例来说：一个在母亲的肚子里的小孩子的精神当然有思维的能力或功能，可是

[①] 在法文里，”他”和阳性指物代词的”它”是同一个字，因此这一段以上这几句话里所有的“他”都可以是“它”。

他对它没有认识。类似这些东西还有很多，我就不讲了。

能够给神学家们引起疑难的东西

最后，为了结束一个已经过于厌烦的辩论起见，我想在这里用尽可能简短的形式来讨论；这样，我的计划是仅指疑难之所在，不去详细辩论。

首先，我担心有些人会对怀疑一切事物这种自由方式的思辨感到疑虑。事实上，我们的著者自己在他的《谈方法》一书中也承认，这个办法对于理智薄弱的人是危险的；虽然如此；我承认，在他的关于第一个沉思的《内容提要》里已经稍微缓和了这种担心。284

虽然如此，我不知道是否给它加上一个序言比较好一些，在序言里告诉读者说，怀疑这些事物并不是严肃认真的，而是为了在一时把凡是能够引起哪管是一点点怀疑的东西，或者，象我们的著者在另外一个地方说到的那样，把凡是给我们的精神一种机会来引起最夸张的怀疑的东西，都先放在一边之后，我们看到是否在这以后没有办法找到什么如此坚定、如此可靠以致最顽固的人都不能丝毫怀疑的真理。还有，说不认识我的来源的作者，我认为最好是改为假装不认炽。

在论证真和假的第四个沉思里，由于种种理由（这些理由要是在这里说就太长了），我想笛卡尔先生最好是在他的《内容提要》里或在这个沉思的本文里，告诉读者两件事：

第一件是，在他解释错误的原因时，他的用意主要是说在辨认真和假上犯错误的原因，而不是在行为上的善和恶上犯错误的原因。

因为，既然这足以满足我们的著者的计划和目的，而且由于他在这里关于错误的原因所说的事情，如果把这些事情扩大到关于善和恶的行为上去就会引起很大的反对意见，所以我认为，为了谨慎起见，并且秩序本身（我们的著者对此似乎很在乎）也要求这样做，即凡是对主题无用、能够引起很多争论的事情都要取消，怕的是，在读者无益地争辩一些无关重要的事来取乐时，会忽略了对必要的东西的认识。

第二件事是，我认为我们的著者应该做一个说明，在他说我们只应该对我们领会得清楚明白的东西加以信任时，这只是指有关知识的、落于我们理智的一些东西，而不是指有关信仰和我们生活上的行为说的；这就是说，冶责那些强不知以为知的人们的狂妄自大；但是他从来没有谴责那些谨慎小心地接受他们信任的东西的人们的正当劝告。

因为，就象圣奥古斯丁在《信仰的用途》第十五章里非常明见地指出那样，在人的精神里有三个东西，这三个东西之间有一个非常大的关系，几乎就象是一个东西似的，不过必须非常小心地区别开来。这三个东西就是：理解、相信、发谬论。

谁理解是指谁由于一些确实可靠的道理而懂得了什么东西。谁 相信是指谁由于什么严重的、强有力的权威的影响，把他由确实可靠的道理还弄不懂的东西信以为真。谁发谬论是指谁自认为知道其实他不知道的东西。

然而发谬论，这是一件可耻的、不配为人的一件事，理由有二：第一，因为他强不知以为知，他就不可能再学习了；第二，因为狂妄自大本身就是无耻之徒的标志。

因此，我们所理解的，是由于理性的原故，我们所相信的，是由于权威

的原故：我们所发的谬论，是由于错误的原故。我之所以说这话是为了让我们知道，相信我们还不理解的东西并不等于那些发谬论的人的狂妄自大。

因为，那些说除了我们知道的东西以外什么都不要相信的人，仅仅是不要上发谬论人的假话的当，而说假话本身是可耻可鄙的。不过，如果有谁仔细地考虑了在强不知以为知的人和虽然不理解却由于某个强有力的权威之言的影响而相信的人之间有着很大的区别，那么他将看到后者明智地避免了错误的危险，避免了缺少信义和人道的谴责，避免了狂妄自大的罪过。不远以后，在第十二章里[①]，他接着说：可以提出好几个理由，这些理由使我们看出，如果我们决心除了能够确实可靠地认识的东西以外，我们什么都不相信，那么在人类社会里就没有什么东西是靠得住的了。一直到这里，都是圣奥古斯丁的活。

笛卡尔先生现在可能在判断，对于这些东西加以分别是多么必要，怕的是今天有些倾向于不信神的人能够利用他的话来反对信仰和我们信之不疑的真理。

不过，我预见到神学家们最反对的是，根据他的原则，似乎教会告诉我们关于圣体的神圣秘密的一些东西不能继续存在，不能保持它们的完整性了。

因为，面包的实体一旦从圣体的面包里出去，就只剩下一些偶性了，这是我们当作信条的。那么这些偶性就是广延、形状、颜色、气味、以及其他感性的性质。

这些感性的性质，我们的著者一律不承认，只承认围绕着我们的小物体的某些不同的运动，由于这些不同的运动，我们感觉这些不同的印象，这些印象，我们以后称之为颜色、滋味、气味等。这样一来，就只剩下形状、广延和可动性了，但是我们的著者否认这些功能可以不经它们所依附的实体而被理解，并且从而他们也不能离开实体而存在；这甚至是在他对第一组反驳的答辩中都不只一次这样说的。

他除了这些样态或属性与实体之间的形式的分别之外也不承认其他的分别，而形成的分别似乎不足以使这样的事物能够彼此分得开，就连上帝的全能都无法把它们分开。

笛卡尔先生的虔诚是众所周知的，我并不怀疑他对这些事情会认真进行检查和衡量的，他会很好地判断他必须仔细注意在试图支持上帝的事业、反对不信神的人的不虔诚上，不把武器交在他们的手中来打击他所保卫的上帝用他自己的权威所建筑起来的信仰，并且以同样的办法他希望得到不朽的生命，这种不朽的生命是他从事使人们相信的。

[①] 前面说“第十五章”，这里说“不远以后在第十二章里”，不是前面有错就是后面有错。

著者对神学圣师阿尔诺先生所做的对第四组反驳的答辩[①]

著者致麦尔赛纳神父的信

尊敬的神父：

我很难找到一个比你给我寄来批评意见的那个人更明智、更能助人为乐的人来对我的著作做检查了，因为他对待我是那么温文尔雅，以致代看得很清楚他的计划并不是反对我，也不是反对我所从事的事业。虽然如此，在检查他攻击的东西上，他是那么细心，以致我有理由相信他什么都没有漏掉。除此而外，他非常激烈 290 地反对他所不能同意的东西，使我没有理由害怕人们会认为这种客气姿态掩盖了什么东西。这扰是为什么我对他的反驳并不那么难受，而是看到他没有在我的著作中的更多的东西上提出反对意见而感到高兴。

[①] 法文第二版的标题是：“ 著者对第四组反驳的答辩 ”。

对第一部分的答辩

关于人类精神的性质

我在这里将不停下来去感谢他在用圣奥古斯丁的权威来支持我这件事上给我的援助，感谢他在陈述我的理由上用这样的方式，即他好象怕其他人们感到这些理由还不坚强、有说服力。

但是，我将首先说在什么地方我开始证明怎么，从我不认识任何别的东西属于我的本质（也就是说，我的精神的本质），除非我是一个在思维着的东西这件事，得出这样的给果，即也没有任何其他的东西事实上属于它。就是在同一的地方我证明上帝存在，我说，这个上帝，他能够做出凡是我清楚、明白地领会为可能的一切东西。

因为，虽然也许在我里边有许多东西是我还不认识的（就象我假定在那个地方我还不知道精神有推动肉体的力量，或者精神和内体实质上结合在一起）；可是，只要我认识到在我里面的东西，仅仅因为这个就足以使我存在，我就确实知道上帝能够不用我还不认识的其他东西而创造我，从而那些其他东西并不属于我精神的本质，因为，我认为，任何东西，凡是没有它，别的东西也可以存在的，就不包含在那个别的东西的本质里：虽然精神是人的本质，可是认真说来，精神与人的肉体相结合，也并不是精神的本质。

我也必须在这里解释一下我说下面这段话的意思是什么：用一种把事物领会得很不完满的精神抽象作用来领会一个东西而不牵涉到另外一个东西，从这里不能得出两个东西之间的实在分别；只有把两个东西的任何一个不牵涉到另外一个、完全地或如同一个完整的东西那样来领会，才能得出两个东西之间的实在分别。

因为，我不认为象阿尔诺先生所说的那样，[①]需要一种全部的、完满的认识；不过，有这样的一种分别，即：一个认识，要是全部、完满的话，就必须本身包含所认识的东西里面的一切和每个特性，因此只有上帝自己才知道他有对一切东西的全部的、完满的认识。

可是，即使一个被创造的理智[①]对于许多事物也许真地有全部的、完满的认识，不过，假如上帝本身不特别启示他，他就永远不能知道他有这些认识，因为，为了使他对于什么东西有一种全部的、完满的认识，只要求在他里边的认识能力等于这个东西，这是容易做到的；不过，要使他知道他有这样的一种认识，或者上帝在这个东西里边没有放进比他认识的更多的东西，那就必须是，由于他的认识能力，他等于上帝的无限能力，这是完全不可能的。

不过，为了认识两个东西之间的实在分别，用不着我们关于这两个东西的认识非得是全部的、完满的不可，除非我们同时已经知道我们关于这两个东西的认识是全部的、完满的。可是，就象我刚才证明过的那样，我们永远不能知道我们的认识是不是全部的、完满的，因此这样的要求是不必要的。

就是为了这个原故，在我说用一种把事物领会得很不完满的精神抽象作用来领会一个东西而不牵涉到另外一个东西，这是不够的时候，我并没有想到从这里得出这样的结论，即为了建立一个实在的分别，就需要这样的一种

[①] 法文第二版在”那样”，之后还有为了在两个东西之间建立一个实在的分别”。

[①] 指人的理智而言。

全部的、完满的认识，而仅仅是说需要这样的一种认识，即我们通过我们的精神的抽象作用和限制作用不把它弄成不完满和有缺陷。

因为，在以下两种认识之间有很大的不同，一种是完全的、完 满的认识，这种认识任何人都不确实知道，如果上帝本身不向他启示的话；另一种是完满到这种程度的认识，这种认识我们知道它没有被我们精神的任何一种抽象作用弄得不完满。

这样，当我们必须完全地领会一个东西时，我并没有想说我们的领会应该是全部的、完满的，我不过是想说我们应该足够认识这个东西以便知道它是完全的。

这一点我认为是很明显的，一方面由于我以前说的那些事，一方面由于在那以后紧接着的一些事，因为稍微以前我曾经把不完全的东西和完全的东西加以分别，我并且说：每一个这样有实在分别的东西有必要被领会为一个由自己而存在并且同其他一切东西有别的东西。

稍后一点，我以同样的意思说，我完全领会内体是什么；我又 294 在那个地方接着说，我也领会精神是一个完全的东西。完全领会和领会这是一个完全的东西这两种说法是一个意思。

但是在这里有理由可以问：一个完全的东西指的是什么？我怎么证明只要把两个东西领会为两个完全的东西而这一个可以不牵涉到另外一个，那么两个东西就是有实在分别？

对于第一个问题，我的回答是：一个完全的东西，我仅仅指的是一个带有各种形式或属性的实体，这些形式或属性足以使我认识它是一个实体。

因为，我已经在别的地方指出过，我们不能直接由实体本身来认识实体，而是从我们对某些形式或属性的知觉上领会实体，这些形式或属性应该依附于什么东西而存在，我们就把它们所依附的这个东西叫做实体。

不过，如果以后我们想要把这个实体从使我们认识它的所有这些属性摆脱出来，我们就把我们关于它的全部认识都破坏了，这样一来，不错，我们关于实体虽然可以说一点东西，可是我们所说的一切都只是口头上的话，从这些话上我们不能清楚、分明地领会它的意义。

我当然知道有一“ 些通俗称之为不完全的实体；可是，假如这样称呼它们是因为它们本身如果没有别的支持就不能单独存在，我认为在这一点上，把它们称之为实体是有矛盾的，就是说，一些东西是由于它们自己而存在的，同时又是不完全的，即一些东西不能由于它们自己而存在。不错，在另外一种意义上，我们可以把它们称之为不完全的实体，这不是由于它们作为实体来说有什么不完全的东西，而是由于在它们和另一个什么实体的关系上，它们和那个实体组合成一个完整的东西，这个完整的东西由于自己而存在，与其他任何东西有别，这样一来，一只手是一个不完全的实体，假如你把它关系到全身来看的话，它是全身的一部分；可是如果你单独地来看它，它就是一个完全的实体。同样，精神和肉体如果把它们关系到由它们组成的人来看，它们是不完全的实体；但是，如果把它们分别来看，它们是完全的实体。

因为，有广延的、可分的、有形状的等等，都是一些形式或属性，通过它们，我认识了人们称之为肉体[物体]的这个实体；同样，有智慧的、愿意的、怀疑的、等等，都是一些形式，通过它们，我认识了人们称之为精神的这个实体。我理解在思维的实体是一个完全的东两，并不比我理解有广延的实体是一个完全的东西差。

阿尔诺先生所加进去的话:也许肉体关系到精神就如同“属”关系到“种”一样，在任何情况下都不能这么说，因为虽然属可以不用这种特别的区分，或不用种就可以被我们领会，可是种在任何情况下都不能离开属而被我们领会。

这样，举例来说，我们很容易领会形状而用不着想到图形（虽然这个概念如果不被关系到什么特别的形状，它就不是很清楚的；而且，如果它不包含物体的性质，它也不是一个完全的东西）；可是我们不能领会任何图形的一个特别的分别而不同时想到形状。

但是，我们可以清楚、完全地，也就是说，作为一个完全的东西所需要的条件都具备地来领会精神，用不着在认识物体是一种实体时所通过的什么形式，就象我认为在第二个沉思里已经充分指出的那样：我们也把肉体清楚地领会为一个完全的东西，用不着任何一种属于精神的东西。

虽然如此，阿尔诺先生在这里更进一步说：虽然我可以对我自 297 己不用物体的概念而取得什么概念，可是不能由此得出结论说这个概念是完全的、全部的，从而我可以确知当我从我的本质排除物体时，我没有弄错。

他用内接于半圆的三角形的例子来说明我们能够很清楚、分明地领会这是正角三角形，虽然我们不知道或者甚至否认在它的斜边上的正方形等于两个直角边上的正方形。虽然如此，我们不能由之而得出我们能够做出一个正角三角形而其斜边上的正方形不等于两个直角边上的正方形之和。

不过，就这个例子来说，它在许多方面跟所提出的东西不同：因为，第一点，虽然也许对于一个三角形，我们可以把它理解为一个实体，这个实体的形状是三角的，可是有着斜边上的正方形等于两个直角边上的正方形之和这个特点肯定不是一个实体，从而这两个东西的任何一个都不能被理解为完全的东西。精神和内体也是这样。甚至这个特点也不能称之为东西，按照我说过这足以使我能够领会一个东西（指一个完全的东西）而用不着另外一个东西等等的意思，那么下面的话是非常容易理解的:再说，我在里边找 298 到一些功能，等等。因为，我并没有说这些功能是东西，不过我特别想在东西（也就是说实体）与这些东西的方式（也就是说这些实体的功能）之间做出分别。

第二点，虽然我们能够清楚、明白地领会内接于半圆的三角形是正角三角形，用不着知觉到它的斜边上的正方形等于两个直角边上的正方形之和，可是我们不能这样清楚地领会一个三角形的斜边上的正方形等于两个直角边上的正方形之和，用不着同时领会这个三角形是正角的；不过我们用不着肉体就清楚、分明地领会精神，反过来也一样，我们用不着精神就清楚、分明地领会肉体。

第三点，虽然内接于半圆的三角形的概念或观念可以不包含斜边上的正方形等于两个直角边上的正方形之和，可是这个概念或观念不能是这样的，即我们不能领会能够在斜边上的正方形和两个直角边上的正方形之间，没有一个比例关系是属于这个三角形的。从而，当我们不知道这个比例关系是什么的时候，除了我们清楚地领会的那个比例关系不属于它以外，我们不能否认任何一个别的比例关系。不过，在它们两个之间的相等的比例关系上来理解这一点，这是绝对办不到的。

但是，在内体的概念里边不包含任何属于精神的东西；反过来，在精神的概念里边也不包含任何属于肉体的东西。因此，虽然我说过只要我用不着

一个别的东西就能够清楚、分明领会一个东西就足够了，等等，不能因此就做出这个小前提：可是我清楚、分明地领会到这个三角形是直角三角形，虽然我怀疑或者我否认它的斜边上的正方形等于两直角边上的正方形之和，等等。

第一，因为在斜边上的正方形和两直角边上的正方形之间的相等的比例关系并不是一个完全的东西；

第二，因为这个相等的比例关系只有在一个宜角三角形中我们才能清清楚楚地理解到。

第三，因为，如果我们否认在一个三角形的斜边上的正方形和它的两直角边上的正方形之间的比例关系，我们就不能清清楚楚地领会这个三角形。

但是，现在必须谈第二个问题，并且指出单独由于我用不着另外一个实体就清楚、分明地领会一个实体，就确知它们彼此是互相排斥的[①]这话为什么是对的，我是这样指出的：

实体的概念是这样的，即我们把它领会为一个能够由于自己（也就是说，不用任何一个别的实体的帮助）而存在的东西；从来没有任何人用两个不同的概念去领会两个实体而下怀疑它们是实际上有分别的。

因此，假如说我没有寻求比普通的可靠性更大的可靠性的话，我却满足于已经在第二个沉思里指出的：精神被领会为一个持续存在的东西，虽然不加给它任何属于肉体[物体]的东西；同样，肉体[物体]被领会为一个持续存在的东西，虽然不加给它任何属于精神的东西，既然我们通常断定为一切东西事实上都象它们表现给我们的思想那样，那么我就用不着多说什么来证明精神实际上是有别于肉体的了。

不过，由于我在我的第一个沉思里提出来的那些夸张的怀疑里，有一个是这样的：什么时候只要我假定我不认识我的来源的作者（上帝），什么时候我就不能确知这些东西事实上就是象我们所领会的那样。我在第三个、第四个和第五个沉思里所说的关于上帝和真理的话，都对精神和肉体是有实在分别的这个结论有用，这个结论事实上我在第六个沉思里才终于结束。

阿尔诺先生说，关于内接于半圆中的三角形的性质，我领会得很清楚，用不着我知道它的斜边上的正方形等于两个直角边上正方形之和。对此我回答说：不错，我们可以领会这个三角形，用不着想到它的斜边上的正方形和它的两直角边上的正方形的比例关系，不过我们不能领会这个比例关系应该被否定掉，也就是说，这个比例关系不属于三角形的性质。然而精神就不是这样；因为，不仅我们用不着肉体就领会它存在[①]，而且我们可以否定任何属于内体的东西属于精神；因为，这就是实体与实体之间彼此互相排斥的本性。

阿尔诺先生接着说的话一点也没有反对我，他说，当我从我思维得出我存在这一结论时，如果我从这一点上做成我自己的观念，仅仅给我表现为一个在思维着的东西，这并不奇怪。因为，同样，当我检查肉体的性质的时候，我在里边找不出任何东西带有思维

的气味；并且，关于两个东西之间的分别的问题，在把两个东西分别加以考虑之后，我们在一个东西里找不出任何一个东西不是同在另外一个东西里完全不同的，除此而外，找不出更有力的论据。

[①] 法文第二版下面还有：“并且实际上是有分别的”。

[①] 法文第二版由于把 Sans 印成 Dans 因此全句的意思变成“因为不仅我们领会它是在肉体里”。

我也看不出为什么这个论据似乎证明得太多了；因为我认为，为了指出一个东西实际上和另外一个东西有分别，除了由于上帝的全能，这一个东西才能同另外一个分别开以外，不能说得再少了；我认为我已经足够仔细地使任何人都不能因此而想到人不过是一个使用肉体的精神。

因为，就是在第六个沉思里[①]（在那里我谈到精神和肉体的分别），我也指出了精神在实质上是同肉体结合在一起的；为了证明这一点，我使用了我不记得曾在别的地方看过比这些更强、更有说服力的理由了。

就如同说一个人的胳臂是一个与身体的其余部分实际上有分别的实体的这个人并不因此就否认它属于全部的人的本质；而说这只胳臂属于全部的人的本质的这个人并不因此就给人以机会相信它不能由它自己而持续存在，同样，我并不认为在指出精神可以不用肉体而存在上面证明得太多，也没有在说到它和肉体是实质上结合在一起的上面说得太少；因为这种实质的结合并不妨碍我们能够对于单独的精神有一个清楚、分明的观念或概念，认为它是一个完全的东西；因此精神的概念跟面积和线的概念非常不同，面积和线的概念不能这样地被理解为完全的东西，如果在长和宽之外不给它们加上高的话。

最后，从思维的功能在小孩子身上是处于不清醒状态，而在疯子身上它事实上并非熄灭，而是混乱了这个事实，不应该认为思维功能结合肉体的器官到如此程度，以致它不能没有肉体的器官。因为从我们经常看见它被这些器官所阻碍这一事实绝对得不出它是被这些器官所产生的这一结论；因为这连一点道理都没有。

虽然如此，我并不否认我们每天所体验的精神和肉体这种紧密的联系是使我们如果不经过深入的沉思就不容易发现它们彼此之间的实际分别的原因。

可是，我认为，那些在心里经常思考我在第二个沉思里所写的东西的人，将会很容易地相信精神之与内体的分别不是单纯由于一种虚构或者由于理智的抽象作用，而是由于它被认识为一种与肉体有别的东西，因为事实上它是这样的。

我不想回答阿尔诺先生在这里关于灵魂不死所说的诺，因为他的话和我说的话是一致的；可是，关于动物的灵魂，虽然这里不是考虑这个问题的地方，而且如果没有全部物理学上的解释，除了我已经在我的《谈方法》一书的第五部分说过的那些，我不能再多说什么；不过，在这里我还要说，我认为，非常值得注意的是：无论是在动物的身体里，或者甚至在我们的身体里，如果身体里没有能使运动可以由之做出来，就和由一架机器做出来一样的全部器官和工具，那么任何运动都是不可能的。因此，即使在我们人里边，直接使动外部肢体的并不是精神（或灵魂），而仅仅是它（精神）能够规定我们称之为动物精神的非常稀薄的这种液体的流动，这种液体不断地从心脏流经大脑而达到肌肉里，它是我们的肢体的一切运动的原因，并且经常能够同样容易地引起许多不同的运动，它甚至并不总是规定动物精神，因为在我们人类里所做的运动中有许多是决不取决于精神的，如心脏的跳动，食物的消化，营养，人睡着了时的呼吸，以及甚至在醒着、在精神不去想的时候的走

[①] “ danslam ěmesixiè meMé ditation”，法文第二版是“ mé medanslasixiè meMé ditatiOn”，“ m ěme”在句子里的位置不同因而词性也不同，意义也就随之而不同。

路、唱歌，以及其他类似的动作。至于从高处掉下来的人首先用手保护性头，这也并非是他们的理性告诉他去做这个动作的，这种动作并不取决于他们的精神，而仅仅是取决于他们的感官的，这些感官感觉到当前的危险，在大脑上引起一种什么运动，这种运动规定动物精神从那里过渡到神经，就用在一架机器里所要求的同样的办法来产生这个运动，用不着精神去干涉。

既然我们在我们自身里体验到这样情况，那么如果从一只狼的身上反映到一只羊的眼睛里的光有同样的力量引起羊逃跑的动作，我们为什么要那么奇怪呢？

在指出这一点以后，如果我们想要做一点推理，看看动物的某些运动是否与在我们人类里用精神完成的运动或者与仅仅取决于动物精神和器官支配的运动差不多，那就必须考虑彼此之间存在的差别，这些差别，我在《谈方法》一书的第五部分解释过了，因为我认为不可能找出其他的说法了，因此我们将很容易看到动物的一切行动都和我们没有我们的精神参与的行动差不多。

因此，我们将不得不得出这样的结论，即我们在动物里事实上不认识任何别的运动原则，只认识器官的支配和动物精气的不断流入。这种动物精气是心脏的热产生的。心脏的热减缓和稀化血液。同时，我们将认识到，在这以前没有什么东西给我们机会赋给它们一个另外的东西，除非是由于分别不开运动的这两个原则，并且看到一个（它仅仅取决于动物精气和感官）是既在动物里，也在我们人里，我们就糊里糊涂地相信了另外的一个（它取决于精神和思维）也是在动物里边的。

当然，当我们自从我们年轻时就相信了什么事物，并且随年代的增长我们的成见越发坚定以后，不管人们用什么理由使我们看到它的错误，或者不如说，尽管我们注意到在它身上的什么错误，如果我们不在精神里经常想到这两个原则，不去习惯于逐渐挖掉不是由于理性，而是由于习惯深深刻印在我们精神之中的东西，那么仍然是很不容易从我们的信任中完全去掉这种成见的。307 对第二部分的答辩关于上帝一直到这里我都是试求解决阿尔诺先生给我提出的论据并且招架他的一切攻击；不过此后，效法那些对付一个太强有力的对手的人，我将宁愿试求躲避他的锋芒，而不是直接迎着这个锋芒而上。

在这一部分里他仅仅谈到了三件事，这三伴事按照他所理解的那样是能够同意他的。不过，在我写这三件事的时候，我是采取另外的一个意义的，那个意义，我看也是可以被认为真实的而接受下来的。

第一件事是：有一些观念在质料上是错误的，也就是说。按照我的意思，它们是这样的，即它们给予判断以错误的材料或机会；但是判断，在考虑作为用在形式上的观念时，认为在观念里面没有错误。

第二件事是：上帝是正面地就象由一个原因那样由他自己而存在，在那个地方我仅仅是想说上帝为了存在不需要任何动力因的理由是基于一个正面的东西，即基于在上帝的广大无垠性本身，它是能够存在的最正面的东西；可是他（阿尔诺）不是这样，他证明上帝不是由自己而产生的，也不是由动力因的一个正面行动保存的。关于这一点我也同意。

最后，第三件事是：不管什么东西，如果关于这个东西我们没有认识，就不能存在于我们的心里，这话我是指作用说的，而他（阿尔诺）是从潜能方面否定的。

不过我要把这些再多解释一下。第一，在他说冷仅仅是一种缺乏，不能有给我表象一个正面的东西的观念的地方，他显然是指在形式上的观念说的。

因为，由于观念本身不过是一些形式，而且它们不是由物质组成的，每次当它们被考虑作为表象什么东西的时候，它们不是在质料上，而是在形式上被使用，如果不是把它们作为表象这一个东西或者那一个东西来考虑，而仅仅是作为理智的作用来考虑，那么当然可以说它们被作为在质料上使用了；不过那样一来，它们就既与事物的“对”绝对无关，也与事物的“错”绝对无关了就是为了这个原故，我不认为它们能够被说成在质料上是错误的，不同于我已经解释过的意义，即：不管冷是一个正面的东西，或者是一种缺乏，我并不因此而对它有不同的观念，而是这个观念在我心里是和我一直有的观念是同一的观念；如果冷真地是一种缺乏，并且没有和热同样多的实在性，那么这个观念就给我错误的质料或机会，因为在分别考虑到我从感官接受过来的这一个观念和那一个观念时；我认不出来由这一个观念所表象的实在性比由那一个观念所表象的实在性更多。

当然，我并没有把判断和观念混为一谈；因为，我说过在观念里有一种质料上的错误；但是在判断里，除了形式上的错误，不可能有别的。当他说冷的观念是冷本身，就其是客观地存在于理智之中而言时，我认为必须给以区别，因为在模糊不清的观念里（冷的观念和热的观念应该放在这些观念里边），经常发生这样的事，即它们是关于别的东西的，而不是关于它所真正表象的那些东西的。

这样一来，如果冷仅仅是一种缺乏，那么冷的观念，就冷是客观地存在于理智之中而言，并不是冷本身，而是什么别的东西，那种东西被错误地当做这种缺乏，即某一种感觉，这种感觉在理智之外绝不存在。

上帝的观念并不是这样的，至少清楚、分明的观念不是这样的，因为，不能说它是关于某种对它并不合适的东西的。

至于由偶像崇拜者所捏造的那些神的模糊观念，就其给他们以错误的判断而言，我看不出来为什么它们不能也叫做在质料上是错误的。

真正说来，那些没有给（姑且这样说）判断以任何错误或非常轻微的错误的机会的观念，不应该和那些给以非常大的错误的机会的观念相提并论，说它们也是在质料上是错误的。再说，很容易用许多例子来说明，有些观念就比另一些观念给人以更大的错误机会。

因为，在由我们的精神本身捏造的那些模糊的观念（就象那些假神的观念那样）里，错误的机会并不象在由感官给我们模模糊糊提供的那些观念里那样大，就象冷的观念和热的观念那样，如果真地象我所说的那样，它们并不表象任何实在的东西。

可是，在一切错误的机会里，最大的是在产生机渴之感的那些观念。举例来说，一个水肿病人的渴的观念，当这个观念使他相信喝水对他会有好处而实际上是有害处的时候，对他来说，这个观念实际上难道不是错误的机会吗？

但是阿尔诺先生问这个冷的观念给我表象了什么，我说这个观念在质料上是错误的，因为，他说，如果它表象了一种缺乏，那么它就是对的；如果它表象一个正面的东西，那么它就不是冷的观念。这一点，我同意。可是，我之所以叫它为错误的，仅仅是因为，既然它是模糊不清的，我分辨不清它

给我表象的东西在我的感觉之外究竟是不是正面的；这就是为什么我有机会把虽然也许仅仅是一种缺乏判断为正面的东西的原故。

从而不应该问，按照我的意思，使这个观念在质料上是错误的那个正面的、客观的东西的原因是什么；因为我并没有说它在质料上是错误的是由于什么正面的东西，而只是说这仅仅是由于模糊不清，而这种模糊不清的主体和基础是一个正面的东西，即感觉本身。

不错，这个正面的东西是在我心里，因为我是一个真实的东西；可是模糊不清，只有它给我机会判断这个感觉的观念表象着在我之外的、人们叫做冷的什么东西，它没有实在的原因，它仅仅是来自我的本性之不是完全完满的。

而这绝对推翻不了我的根据。不过，我最担心的是，由于我在读哲学家们的书时向来不很留心，当我说给判断以错误的质料或机会的那些观念在质料上是错误的时候、我也许没有足够准确地按照他们的说法说，幸亏碰巧我看到苏阿莱兹的《争论》一书第九章第二节第四里提到在质料上这一词和我用的是一个意思。

阿尔诺先生最不满意的、同时也是我认为他最不该反对的东西是：我说我们很容易想到上帝关于他自己在某种意义上，和动力因对它的结果是一样的。

因为，就在这上面，我反对他认为是粗暴、不真实的，即上帝是他本身的动力因，因为，在我说他在某种意义上是一样的的时候。我指出我不相信这是完全一样的；同时，在把我们很容易想到这几个字放在这句话的前头，我指出我之所以如此解释这些事情只是因为人类精神的不完满。

何况，在我的书的其余部分里，我一直做了同样的区别。因为自一开始，在我说没有任何东西是不能追究其动力因的地方，我加上一句：或者，如果它没有动力因，可以问问为什么它没有；这句话就足以证明我认为有什么东西存在不需要动力因。

然而，除了上帝以外，什么东西是这样的呢？甚至在稍后一 313 点，我说在上帝里边有一个如此巨大、如此用之不竭的能力，以致他不需要任何帮助而存在，不需要任何帮助而被保存，因此他在某种方式上是自因的。

在那个地方，自因这两个字怎么也不能被理解为动力因，而只能被理解为在上帝里边的这个用之不竭的能力就是原因，或者是他不需要原因的理由。

由于这个用之不竭的能力，或者这个本质的广大无垠，是非常正面的，因此我说上帝之所以不需要原因，其原因或理由是正面的。这对任何有限的东西说来无论如何都是不可能的，尽管这种东西在它那一类里是非常完满的。

因为，如果说这样一个东西[①]是自因的，这只能用反面的方式来理解，因为从这个东西的正面的性质里找不出来任何理由我们可以由之而应该领会它不需要动力因的。

同样，在其余的一切地方我都把上帝的存在和被保存都不需要原因的这个从上帝本质中提出的原因或理由，来同有限的东西缺少它就不能存在的动力因做比较，这样，从我的专门术语来看，无论什么地方都可以很容易地认

[①] “这样一个东西”，法文第二版是：“一个有限的东西”。

识出它和动力因完全是两回事。在任何地方都找不到我曾说过上帝是由一种正面的作用来保存自己的，和造物都是由他保存的一样；我只是说他的能力或他的本质的广大无垠性（这种广大无垠性是他之所以不需要保存者的原故）是一件正面的东西。

这样一来，我就能够很容易同意凡是阿尔诺先生为了证明上帝不是他自己的动力因、不是由任何一种正面的作用或者由一种他自己的不断再产生而自我保存所提出来的东西，而这些东西是人们从他的理由中所能推论出来的全部东西。

但是，我希望他也不会否认上帝不需要原因而存在的这种广大无垠的能力，在上帝里是一件正面的东西，而在其他一切东西里，人们不能领会到任何类似的正面的，因而不需要动力因就能存在的东西；当我说任何东西都只能反面地被领会为由自己而存在，只有上帝除外，我的意思要说的就是这个。为了答复阿尔诺先生所提出的诘难，我用不着再说别的了。

但是，由于阿尔诺先生在这里严重地警告我说，神学家们很少 315 不是反对下面的命题的：即上帝就如同由一个原因那样正面地由自己而存在，我在这里将要说出为什么我以为这种说法在这个问题上不仅非常有用，而且是必要的，以及没有人能有理由认为这种说法不好[①]的道理。

我知道我们的神学家们在谈论神圣的事物时，当问题在于列举三位一体的三位的行列、并且在希腊人不加区别地用 TLov 和 apxnv 时，他们使用本原这一唯一的词，采取这一词的最普通的意义，怕的是在这上面给人以机会认为圣子比圣父小。

但是，在没有象这样一种错误的机会上，当问题不在于三位一体的三位，而仅仅在于上帝的单一本质时，我看不出为什么应该那么躲避原因这一词，主要当人们来到这一点，即似乎是使用这一词非常有用而且在某种意义上是非常必要的时候。

然而，使用这一词没有比证明上帝的存在更有用的了，而且没有比使用它更必要的了。如果不使用它，就不能把上帝的存在性说明得那么清楚。

对动力因的考虑是我们用来证明上帝的存在性所具有的如果 316 不说是唯一的方法的话，那么至少是第一的、主要的方法，我想这是人人皆知的。

如果我们不放任我们的精神去追寻世界上一切事物的动力因，就连上帝也不例外，那么我们就不能使用它；因为在我们证明上帝存在之前，我们有什么理由不去追寻上帝存在的动力因呢？

因此，我们可以问每一个东西，它是由自己而存在的呢，还是由别的东西而存在的，不错，用这种办法我们可以得出上帝存在的结论，虽然我们不用形式的、严谨的词句解释我们应该怎么理解由自己而存在这几个字。

因为，凡是只遵照自然的光明领导而行事的人，都立刻在他们的心中在这里形成某一种概念，这种概念既有动力因，也有形式因，它对二者是共同的，也就是说，由别的东西而存在的就是象由一个动力因那样由别的东西而存在的，而由自己而存在的就是象由一个形式因那样，也就是说，它具有一种不需要动力因的那种性质而存在的。这就是为什么我没有在我的沉思里解释这一点，以及我把它当作一个自明的东西而省略去，不需要作任何说明的原故。

[①] “以及……不好”，法文第二版：“而且与凡是能够给机会来反对它的东西离开得非常远”。

但是，当那些由于长期习惯而有这种意见，即断定任何东西部不能是它自己的动力因，而且认真把这种原因同形式区分开来的人，看到人们问什么东西不是由自己而存在的，很容易是这样的。即在他们的心里只想到纯粹的动力因，他们想不到由自己这几个字应该被理解为就象由一个原因那样，而只想到其反面，即没有原因；因此他们认为有一个什么东西存在，我们不应该问它为什么存在。

由自己这几个字的这样解释法，如果它被接受的话，它会使我们抛弃能够证明上帝由于结果而存在的办法，就如同由第一组反驳的作者所已经证明的那样：这就是为什么我们绝对不能同意的原故。

可是，为了恰当地回答他的反驳，我认为有必要证明在真正的动力因和没有原因之间有一个什么中间的东西，即一个东西的正面本质，动力因的观念或概念可以如同我们在几何学里习惯地用同样的方式那样延伸到它。在几何学里我们把要多大有多大的一条弧线的概念延伸到一条直线上去，或者一个具有无穷的边的多边形的概念延伸到圆的概念上去。

318 我认为没有比我以前做过的更好的解释了，那时我曾说过：在这个问题上我们不应该把动力因的意义限制到那样的一些原因上，那些原因与它们的结果不同，或者在时间上在其结果之先。因为一方面那会是没有意义的，而且毫无用处，因为没有人不知道一个同一的东西不能与其本身不同，也不能在时间上在它本身之先：另一方面也因为这两个条件中的一个可以从它的概念中被取消，而并不妨碍动力因的概念保持完整。

因为没有必要让它在时间上在它的结果之先，这是非常明显的，因为只有当它象我们所说过的那样产生它的结果时，它才有动力因的名称和性质。

但是从另外一个条件之不能被取消，我们只应得出这样的结论，即这并不是一个真正的动力因，这我承认；不过这并不能说它绝不是一个正面的原因，这个原因可以认为和动力因相类似，而这正是在所提出的问题上所要求的。因为就是由于自然的光明，我领会到，如果我把存在给了我，我就会把凡是在我心里有其观念的完满性都给我，同时我也领会到，没有什么东西能够按照人们习惯于用限制真正的动力因的意义的办法来把存在给予自己，即同一的东西，由于它给了自己存在，它就不同于它自己，因为它接受了存在；在这二者之间有矛盾：是它本身，又不是它本身或不同于它本身。

因此，当我们问道是否有什么东西能把存在给予它自己的时候，这只能这样去理解，即某一个东西的本性或本质是否是这样的，即这个东西不需要动力因就能存在。

当我们接着说：如果什么东西是这样的，即如果它真地是还不具备它有其观念的一切完满性的话，它就会把这些完满性都给它自己。这就是说，它现实不可能不具备它有其观念的一切完满性；因为自然的光明使我们认识到，一个东西，它的本质是如此地广大无垠以致它不需要动力因就能存在，那么它也不需要动力因就能具备它有其观念的一切完满性，而且它自己的本质卓越地把凡是我们能够想象到可以由动力因给予其他东西的完满性都给它自己。

如果它还没有这些完满性，它就会把这些完满性给它自己。这句诺仅仅作为解释之用；因为由于同一的自然光明，我们懂得，在我说话的时候这个东西不可能有把什么新的东西给它自己的这种能力和意志；而是，它的本质是这样的，即凡是我们现在想得出（假如它还没有）它会给它自己的东西，

它都已经永远地具备了。

虽然如此，所有这些与动力因有关和相类似的说法，对于引导 320 自然的光明，使我们清楚分明地领会这些东西，是非常必要的；和这一样，阿几米德关于由曲线组成的球形和其他形状，拿这些形状同由直线组成的形状相比较，证明了许多东西。如果不这样，就很难使人理解。

由于这样的证明没有遭到反对，虽然球形在那里被看作是一个具有很多边的形状，伺样我不认为能够在这里重新用我使用过的同动力因的类比来解释属于形式因的东西，也就是说，属于上帝的本质本身。

在这上面用不着害怕有任何产生错误的机会，因为凡是单独属于动力因的特性，以及不能被延伸到形式因上去的东西，本身都含有一种明显的矛盾，从而，决不能被任何人相信，例如，任何东西和它本身不同，或者是同一的东西同时又不是同一的东西。

必须注意：我把原因这个高贵的头衔归之于上帝，可是不能由此得出结论说我把结果这个不完满性也归之于上帝；因为，就象神学家们吧，当他们说圣父是圣子的本原时，他们并不因此就认为圣子是由本原而生的，同样，虽然我说上帝从某种方式上可以被说成是他自己的原因，可是在任何地方都找不出来我说过是他自己的结果；这是因为我们习惯于主要地把结果联系在动力因上，并且把它断定为不如原因高贵，虽然它经常比它的其他的原因更高贵。

不过，当我把事物的全部本质当做形式因时，我在这上面是追随亚里士多德的足迹；因为在他的《分析后篇》卷二，第十六章里在取消了质料因之后。他举出的第一个原因就是他叫做 aitiutotinvelval，或者翻译出来，就是形式因，他把这种形式因延伸到一切事物的一切本质上去，因为他在那个地方还没有谈到物理组成的东西的原因（我在这里也没有谈到它），而是一般地谈到人们可以由之而得出什么认识的原因。

然而，为了表示在所提出的问题里不把原因这一名称归之千上帝是很不容易办到的起见，从阿尔诺先生已经试求用另外一个办法得出和我同样的结论然而却没有成功这件事，就是最好的证明，至少我认为是这样。

因为，在大量指出上帝不是他自己的动力因（因为，动力因不 322 同子它结果，这是动力因的本性）的同时，也指出上帝不是正面地（正面地这一词指原因的一种正面作用而言）由自己而存在，并且认真说来，他自己不保存他自己（保存这一词指事物的一种不断再产生而言）——所有这些，我都同意——在所有这些以后，他想再证明上帝不应该被说成是他自己的动力因；他说：因为问一个东西的动力因，这只是从它的存在性上来问的，决不是从它的本质上来问的。然而，一个无限的存在体之存在的本质并不少于一个三角形之有它的三角之和等于二直角的本质；所以当人们问上帝为什么存在时，不应该用动力因来回答，这和当人们问三角形的三个角之和为什么等于两直角时不应该用动力因来回答是一样的。

这个三段论式可以很容易按照这个样子倒转过来反对它的作者本身：虽然我们不能从本质上来问动力因，可是我们可以从存在性上来问动力因；不过在上帝身上本质和存在是没有区别的，所以我们可以问上帝的动力因。

但是，为了把这二者谐调起来，我们应该说，对于问上帝为什么存在的人，不应该用真正的动力因来回答，只能用事物的本质本身，或者用形式因来回答。本质或形式因，由于在上帝身上存在和本质是没有区别的，和动力

因有非常大的联系，从而可以被称为“准动力因”。

最后他接着说：对于问上帝的动力因的人，必须回答说他不需要动力因；对于再问他为什么不需要动力因的人，必须回答说：因为他是一个无限的存在体，他的存在性就是他的本质；因为只有这样的一些东西才需要动力因，在这些东西里，允许把现实的存在性同本质分别开。

由此他得出结论说，我以前说的活完全被推翻了：即如果我想任何东西以某种方式对它自己的关系就是动力因对它的结果的关系，在追寻事物的原因上，我永远达不到第一个。可是我认为绝对没有被推翻，甚至一点都没有被消弱或被动摇；因为，肯定的是：不仅是我的论证的主要力量，就连人们提供用结果来证明上帝的存在性的一切论证的力量都完全取决于此。然而，差不多所有的神学家都主张如果不根据结果就提供不出来任何一个论证来。

因此，当他不允许人们把上帝对于他自己的动力因的类似关系归于上帝时，他远没有给上帝的存在性的证明和论证提供什么阐明，相反，他把读者们弄糊涂了，阻碍读者们能够弄懂这个证明，特别是在结尾时，他结论说：如果他想必须追求每一个东西的动力因或者准动力因，他就会追求一个与这个东西不同的原因。

因为那些还不认识上帝的人，如果不认为人们可以追求每一个东西的动力因，他们怎么会追求别的东西的动力因以便用这个办法来达到对上帝的认识呢，最后，如果他们认为每一个东西的动力因都必须被追求出来同这个东西不同，他们怎么会象停止在第一因上那样停止在上帝身上，并且在上帝身上终止他们的追求呢？

阿几米德在谈到他在用和内切于圆形本身里的一些直线形状的类比关系证明圆形的东西时也许会说：如果我认为圆形不能被当作一个具有无穷的边的直线形成准直线形，那么我就不会给这个证明以任何力量，因为，真正说来，这个证明不把圆形看作是一个曲线图形，而仅仅是把它看作是一个具有无穷数目的边的图形。不错，阿尔诺先生所做的和阿几米德一样。

如果阿尔诺先生认为这样称呼圆形不好，却去希望保留阿几米德的证明，说：如果我认为在这里得出来的结论必须是指一个具有无穷数目的边的图形说的，那么我就决不相信这是一个圆形，因为我确实知道圆形并不是一个直线形。用这些话，他无疑不会和阿几米德做的一样，而恰恰相反，他给他自己一个障碍，并且阻碍别人去很好地理解他的证明。

我在这里讲得太多了，好象事物本身不值得讲得这么多，这是为了指出我十分小心，怕是在我的书里出现点点使神学家们有理由挑出毛病的地方。

最后,我已经在我对第二组反驳的答辩的第三点和第四点[①]里足够清楚地指出，当我说我们确知我们非常清楚、非常明白地领会的东西之所以都是真的是因为上帝存在，而我们确知上帝存在是因为我们对上帝存在领会得非常清楚、非常分明。我这样说并没有陷入循环论证中，我是把我们事实上领会得非常清楚的东西同我们记得以前曾领会得非常清楚的东西区别开来。

因为，首先，我们确知上帝存在，因为我们注意那些证明上帝存在的理由；不过在这以后，还需要我们记得曾经把一个东西领会得清清楚楚以便确知它是真的，如果我们不知道上帝存在，不知道他不可能是骗子，这就不行。

关于是否任何东西都不能存在于我们的精神里（就精神之是一个在思维

[①] “第三点和第四点”，法文第二版缺。

的东西而言），假如精神本身对那个东西没有实现认识的活，这个问题，我认为非常容易解决，因为当我们这样认为它的时候，我们看得很清楚，除了思维或者完全取决于思维的东西之外，没有什么东西存在于它里边，否则就不属于精神，就精神之是一个在思维着的东西而言；而在我们心中不可能有任何思维（在它存在于我们心中的同时）是我们对之没有一种现实认识的。

因此我不怀疑精神一渗入到一个小孩子的身体里就开始思维，从这时起他就知道他思维，虽然他以后不记得他思维什么，因为他所思维的东西没有刻印在他的记忆里。

不过必须注意，我们对于我们的精神的行为或活动有一种现实的认识而不总是对于它的功能才有现实的认识，除非是潜在的。因此，当我们打算使用什么功能的时候，如果这个功能是在我们的精神里，我们立刻就得到关于它的现实认识。就是因为这个原故，如果我们不能得到关于它的这种现实认识，我们就可以确实无疑地否认它在那里。

对于能够给神学家们引起疑难的东西约答辩

我反对阿尔诺先生的头几个理由，我试求招架其次的几个理由，我完全同意后来的那些理由，最后一个除外，在那个问题上，我希望用不着费多大力气就能让他同意我的意见。

因此我坦率地跟他一起承认，在第一个沉思里，甚至在其余的几个沉思里，所包含的东西并不是对各种人都合适的，也并不适合一切人的才能；不过这不是到今天我才做这个声明的。这个声明我已经做过了，而且只要有机会，我将来还要声明多少次。

这也是阻止我在《谈方法》一书中谈论这些事的唯一理由，因为《谈方法》是用普通语言写的[①]，我把这样的问题留给《沉思集》，因为它应该是仅仅为最有才华的人看的，这我说过不止一次了。

不能说这些东西既然并不是对大家都合适、都有用，我就最好不写；因为我认为这些东西非常必要，我相信如果没有它们，人们就决不能在哲学上建立任何坚实可靠的东西。

虽然铁器和火如果让孩子们或者不谨慎的人拿到是会发生危险的，可是，因为它们在生活上是有用的，没有人认为由于危险而不使用这些东西。

然而，在第四个沉思里，我的计划是谈论在分辨真和假上所犯的错误，而不是在追求善和恶上所发生的错误，并且在我说我们应该仅仅相信我们明显地认识的东西时，我总是排除有关信仰和我们生活上的行为的东西，这在狄的《沉思集》的全部内容里都可以证明。除此而外，我特意在对第二组反驳的第五点[②]里做过声明，在我的《沉思集》的《内容提要》里，我也声明过，我说这些话的目的是为了指出我是多么尊重阿尔诺先生的判断，多么重视他的劝告。

还剩下圣体圣事的问题了。阿尔诺先生认为我的意见不合适，他说，因为面包的实体一旦从圣体的面包里去掉，就只剩下一些偶性了，这是我们的一个信条。然而他认为，我不承认实在的偶性，而只承认样态，这些样态如

[①] 指用法文而不是用拉丁文写的。

[②] “第五点 ”，法文第二版缺。

果离开它们所依附的实体就不能被领会，从而不能离开实体而存在。

对于这个反驳，我可以很容易用这样的话避免回答，说直到现在我从来没有否认过偶性是实在的[①]；因为，虽然我在《折光学》里和在《论气象》里都没有用过它来解释我那时研究的东西，可是我在《论气象》第 164 页[②]里特意说，我不愿意否认偶性是实在的[③]。

在这些沉思里，不错，我曾假定我还没有很好地认识这些偶性，可是不能因此就说没有偶性；因为，我在那里所用的分析写法在我们还没有足够仔细地检查事物的时候，有时容许做一些假定，比如在第一个沉思里，在那里我曾经假定过很多东西，而后来，在以后的几个沉思里我又否定掉了。

当然，关于偶性的性质，我并不打算在这里下什么定义，不过我只指出我认为首先要的东西；最后，从我说过样态离开它们所依附的实体就不能被领会的这句话，不要推论说我否认由于上帝的全能它们可以被分开，因为上帝可以做出无穷无尽的事情而我们不能理解[④]，这是我坚信不疑的。

但是，我更加但率他说，我将不隐瞒我的看法，即：我相信我们的感官所接触的东西除了被感官感觉或知觉的物体体积最外层的表面以外，没有别的东西。因为，接触只能在表面上接触，接触对于感官来说是非常必要的；我认为，如果没有它，我们的任何一个感官都不能被触动，而有这种看法的人不止我一个，亚里士多德本人以及在我之前的很多别的哲学家都是如此。因而，比如说，面包和酒，如果它们的表面不是直接地或者间接地通过空气或者别的物体的办法，象我认为的那样，或者象许多哲学家们所说的那样，通过“ 有意外貌 ”[①]的办法而被感官所触动的话，它们就不会被知觉。要注意，这并不是在手指上和在手上所感觉的、应该当作这种表面的、物体的唯一外形，而是也应该考虑到比如做成面包的面粉中的细小部分之间混合做成酒的烧酒、淡水、醋、酒糟或酒石等分子之间以及其他一些物体的细小部分之间的一切小空隙，并且想到这些空隙终止之处的所有的小表面就做成了每个物体的表面的部分。

因为，不错，一切物体的这些小部分有着各式各样的形状、大小和不同的运动，它们从来不能被安排得这么合适，也不能结合得这么妥贴，以致在它们的周围不剩有许多空隙，而这些空隙并不是空的，而是充满了空气或什么别的物质，就象在面包里看见的那样，在那里空隙是相当大的，这些空隙不仅可以充满空气，而且可以充满水、酒、或别的液体，而且因为面包永远是面包，虽然空气或包含在气孔里的其他物质变了，这些东西确实是不属于面包的实体，从而它的表面并不是由于一种小小的包围圈把它全都围绕过来的那个表面，而是直接接触[②]它的每个细小部分的那个表面。也要注意，这个表面，当整块面包从一个地方拿到另外一个地方时，它不仅是被整个地动了，而且，当它的细小的部分之中的几个部分被进到它的气孔里的空气或别的物

[①] “偶性是实在的 ”，法文第二版是 ”有一些实在的偶性 ”。

[②] “第 164 页 ”，法文第二版缺。

[③] 法文第二版：“ 我不愿否认有偶性 ”。

[④] 法文第二版：“ 而我们既不能理解，也不能领会 ”。

[①] 我们直接知觉到的只是物体外貌，这种外貌是物体通过媒介而传播出来的这样的一种学说就叫做 “ 有意外貌 ”（especesintentionlles）。

[②] 法文第二版：“ 直接接触并且围绕 ”。

体所动摇时，它也部分地动了；这样，如果有些物体是这样的性质，即：如果它们的部分之中的几个或构成它们的所有的部分不断地动起来（我认为面包的许多部分和酒的所有部分都是这样），就必须也领会到，它们的表面是在不断地运动中的。

最后，要注意，面包或者酒或者无论什么别的物体，它们的表面在这里并不是指实体的任何部分，也不是指这个物体的量的任何部分以及围绕它的其他物体的任何部分说的，而仅仅是指人们领会为物体的各个分子和围绕它们的物体之间的东西的这个极限说的，这个极限除了样态而外没有别的实体（entite）。

这样，由于接触就是在这个极限发生的，而如果不接触就什么都感觉不到，那么显然是，仅仅由于面包和酒的实体被说成是如此地改变成为什么其他东西的实体，以致这个新的实体恰好被包含在包含了其他实体的同一的极限之内，或者它存在于面包和酒以前存在过的同一地方里（或者勿宁说，由于它们的极限不断地被动摇，如果它们呈现出来，它们就会存在于那个地方里），其结果必然地是，这个新的实体如果没有变体[①]，它就应该跟面包和酒同样的方式来触动我们的一切感官。

然而教会在特兰托公会议[②]的第十三次会议，法规 2 和 4 里说：面包的全部实体变成吾主耶稣基督的身体，只有面包的外貌还保留着。在这里，面包的外貌，我看只能是指面包的每一个细小部分和包围着这些部分的物体之间的这种表面说的。

因为，就象说过的那样，接触只有在这个表面上才能发生；而且亚里士多德本人也承认，不仅仅是这一感官由于一种特权被人称之为触觉，即使其他一切感官也都是通过接触这一办法而感觉的。

然而没有人认为外貌在这里是指恰好被要求去触动感官的东西。也没有人相信面包变成基督的肉体，没有人不认为基督这个肉体恰好包含在包含着面包的同一表面之下，如果面包现在在在这里的话，虽然它不在那里象正式地在一个地方那样，而是按照圣事般在那里并且以这种方式存在，这种方式，虽然我们难以用言词来表示，却在我们的精神由信仰之光所照耀之后，我们能够领会为对上帝来说是可能的，而这种方式我们不得不确信无疑。所有这些东西对我来说是通过我的原则如此合适地解释过了，以致不仅我不怕能够冒犯我们神学家们的话我什么都没说，而且相反，我希望他们将要感谢我，由于我在物理上提的意见比起一般在这上面提的意见对神学家来说要得当得多。因为实在说来，据我所知，教会从来没有说过在圣体圣事里的面包和酒的外貌是一些实在的偶性，这些偶性在它们所依附的实体被去掉以后还奇迹般地独自继续存在。

但是，由于也许最初用自然哲学的道理来解释这个问题的那些神学家如此坚信触动我们感官的这些偶性是不同子实体的什么实在的偶性，以致他们甚至认为人们决不会怀疑它，他们没有任何有效的理由，没有很好地思考，就假定面包的外貌是这个性质的实在偶性：然后，他们全力以赴地解释这些偶性如何能没有主体而继续存在。在这方面他们遇到了非常多的困难，使得他们离开了正路，就象行路的人走进了死胡同那样。

[①] “变体”即基督教。（包括天主教）的圣餐中面包和酒变为耶稣的内体和血液。

[②] 在 1545 至 1563 年召开的天主教公会议，在这个会议上订出许多新的教规和仪式。

因为，首先，当他们假定在物体里边除了各式各样的表面而外还需要什么别的东西来触动感官时，他们好象是自相矛盾了，至少是那些坚信物体只有由于接触才能触动我们的感官的那些人；因为只有表面才足以受接触，这是自明的道理；如果有什么人不愿意赞成不接触就什么也感觉不到的话，他们关于感官的对象怎么触动感官的方式就不能说得出任何有道理的话。

除此而外，人类精神不能领会面包的偶性是实在的却能离开实体而存在，而不按照实体的方式领会它们。因此，象教会所认为的那样，面包的全部实体都变了而以前存在于面包里的什么实在的东西却一直不变，这似乎是矛盾的；因为，除了继续存在的东西以外，我们领会不到有什么实在的东西一直不变；尽管把这说成是偶性，可是人们仍然把它当做一个实体来领会。如果人们说，面包的全部实体都改变了，而人们称之为实在的偶性的一部分实体却一直不变，这实际上是一回事；在以上这些话里如果没有矛盾，在概念里肯定有很大的矛盾。

有些人不相信罗马教会了，其主要原因似乎就在这个问题上。但是，谁能吝认，当我怕可以随便选择并且没有任何理由（不论是神学的理由或哲学的理由）强迫我们采取这一个意见而不采取另外一个意见时，我们应该主要选择那些不能给予任何人以机会和借口来脱离信仰的真理的意见呢？可是，承认实在的偶性，这个意见不合神学的道理，我认为在这里是很清楚的；而这个意见与哲学的道理完全相反这一点，我希望不久在我打算出版讨论原理的书 337 里明显地指出来，并且在那里解释颜色、滋味，重量、以及触动我们的感官的其他一切性质都是如何仅仅取决于物体的外表的。再说，不能假定偶性是实在的，除非由于变体的奇迹，只有从成圣体的言词里才可以结论出变体的奇迹，人们没有必要增加一个新的、不可理解的奇迹，由于这个奇迹，这些实在的偶性如此地离开面包的实体而存在，以致它们并不是由实体做成的；这不仅跟人类理性相矛盾，而且甚至跟神学家们的定理相反。神学家们的定理说，成圣体的言词只有产生言词所意味着的东西；神学家们下愿意把能够用自然的道理解释得通的东西归之于奇迹。所有这些难题都完全被我给这些东西的解释而消除了。因为，根据我给的解释，决不需要什么奇迹在面包的实体被除掉后去保存偶性，相反，没有一个新的奇迹（即：由这个奇迹，体积改变了），偶性就不能被除掉。历史告诉我们这种事情有时会发生，代替成圣体的面包，在神父的两手中出现的是一块肉或者一个小孩子；因为人们决不相信这是由于奇迹停止了而发生的，而是人们总是把这样一个结果归之于一个新的奇迹。

再说，因为，一切事物的创造者——上帝能够把一种实体改变成为另一种实体，后一种实体恰好呆在包含过前一种实体的同一表面里，这也没有什么不可理解的或者困难的。不仅一切感觉，甚至一般地来说，这一个物体施加于另一个物体的一切行动，都在于接触，从而显然是：同一的表面总应该是以同一方式而主动或者被动，不管在它所覆盖的本质发生了什么变化，对于这一点，人们说不出什么更合乎道理的东西来，也说不出什么能为哲学家们一致接受的东西来。

因此，如果说我胆敢在这里说出我不想说的真话.那么我敢希望，承认实在的偶性这个意见将被神学家们所遗弃，认为它在信仰上是靠不住的，对于理性是矛盾的，完全是不可理解的；而我的意见将会代替它，当做可靠的，无可置疑的，这样的时刻将会到来。这就是我认为不应该在这里掩饰的东西，

以便尽可能地对付那些人的恶意中伤，那些人想要显示比其他人的知识更渊博，不能忍受别人提出的任何与他们的意见不同的、被认为是真实的、重要的意见，他们惯于说那种意见跟信仰的真理相矛盾，以便企图用权威来废除他们用理性反对不了的东西。但是我提请把他们的宣判上诉给善良的、正统的神学家们，我心甘情愿地屈服于他们的判断和审查之下。

著者关于第五组反驳的声明

在《沉思集》第一版[2]出版之前，我曾想把它拿给索尔朋纳[3]的圣师们和肯于费心一读的其他学者们去检查，希望把这些反驳和我的答辩印出来做为我的《沉思集》的继续，每一组都按照（收到）它们的次序排列，这样我将会使真理更加彰明。而且，虽然给我寄来的、在次序上排列第五的那些反驳对我来说并不是最重要的，并且篇幅也嫌过长，我还是把它们按照应有的位置印出来了，本以为这样才不致有拂它们的作者之意，而且我还让人把印刷的校样拿给他看，唯恐有什么地方不满他的意。但是从那以后他又写了一本巨作[4]，包括他第五组反驳以及对我的答辩的几条新的反驳，并且在那里埋怨我不该把他对我的反驳公之于世，好象我这样做是违反了他的意愿似的，并且说他之所以把那些反驳送给我只是为我个人看的，因此我将很高兴满足他的愿望，在这本书里不出现他的反驳。这就是为什么，知道了克莱尔色列先生不厌其烦地翻译其他反驳时，我请求他取消第五组反驳的原故。为了让读者们对于缺少这些反驳不至感到失望起见，我不得不在这里奉告他们，我最近又把这些反驳重新阅读一遍，同时我也把这本厚书里所包含的全部新的反对论点阅读一遍，目的是从这里抽出我认为需要加以答辩的一切论点：不过，我的意见是，那些最终弄懂了我的《沉思集》的意思的人非从我这方面得到帮助不可才能答辩得了的反驳论点，我连一个也没有发现。至于光从书的厚薄或书名上来判断书的好坏的人们，我并不奢求得到他们的称赞。

[1] 这个《声明》在拉丁文版里和法文第二版里都没有。

[2] 指 1641 年拉丁文版。

[3] 当时是“巴黎神学院”的别名。

[4] 书名 Disquisitometaphysica（形而上学研究），拉丁文，l644 年阿姆斯特丹出版。

对六个沉思的第五组反驳[①]

伽森狄先生作

伽森狄先生致笛卡尔先生

先生：

尊贵的麦尔塞纳神父让我参与到你关于第一哲学所写的这些崇高的沉思里边来，这种好意使我非常感激，因为（这些沉思）主题的宏伟，思想的强劲和言辞的纯练，已使我异常喜悦；同时，的确，看到你那样意气凤发。勇气百倍，并如此成功地为推进科学而工作，看到你开始为我们发现了在过去一切世纪里从未被人认识到的东西，这也使我感到高兴，只有一件事情不如我意，那就是他要我在读过你的《沉思集》之后，假如在心里还剩有什么疑难问题时，就把它们写出来给你；因为我确实认为，假如我不赞成你的那些道理，我写出来的东西只不过是我自己心智上的缺点，甚至也可以说，假如我竟敢于提出一点点相反的东西来的话，那只说明我自己的愚昧无知。虽然如此，我竟未能拒绝我的朋友的要求，因为我想到.这样做并不是出于我的意图，而是出于他的意图，你会赞成的；也因为我知道你是如此地通情达理，你会很容易相信我只是经过了深思熟虑向你提出我的疑难，此外没有任何想法。其实，如果你能不惮其烦地从头看到尾，那已经就十分好了。因为我绝不想让我的这些疑难来扰乱你的情绪，来让你对你的论断感到有丝毫不放心，或让你不得不拿出你本来可以更好利用的时间来解答我的这些疑难，我不但决不这样想，而且更不会劝你去这样做。我甚至于连敢于把这些疑难向你提出来都不能不脸红，因为我确知我的这些疑难中没有一个不是在你心里反复多次加以考虑过的，没有一个不是你有意置于不愿或认为不值一提的。我终于把它们提了出来，但仅仅是一个提议，没有任何其他意图。我的这个提议并不反对你所谈的以及你打算论证的那些东西，它只是反对你在论证那些东西时所用的方法和道理。事实上，我公开承认我相信有一个上帝，相信我们的灵魂是不灭的；我的问题仅只在于想弄明白你在证明这些形而上的真理，证明在你的著作中所包含的其他问题时所运用的推理的效力如何。

对第一个沉思的反驳

论可以引起怀疑的事物

关于第一个沉思，我用不着谈很多，因为你所采取的把你的全部成见都破除出去的办法，我是赞成的。只有一件事我不大明白，即为什么你不愿意直截了当用很少的几句话把你一直到那时所认识的全部事物都假定是不可靠的（以便然后再把你承认是真实的那些事物挑拣出来），而宁愿把它们都假定是错误的，不惜从一个旧成见中解脱出来，去采取一个另外的、完全新的成见。你看，为了得出这个结论，你如何不得不假想一个骗人的上帝或一个什么样的恶魔用了他的全部心机来捉弄你，虽然只要把你不信任的理由归之

[①] 法文第一版缺、理由见前面的《声明》，本篇是根据法文第二版译的。

于人类精神的不明智和仅仅是本性的弱点似乎就行了。此外，你还假想你是在睡梦中以便你得以有机会对一切事物置疑并把此世所发生的一切都委之于虚幻。

可是你因此就真能够使你自己相信你决不是醒着，而你眼前所有的和所发生的一切事物都是假的、骗人的吗？不管你怎么说，没有一个人会相信你会完全相信你所知道的一切没有一点是真的，都是感官，或是睡梦，或是上帝，或是一个恶魔继续不断地捉弄你。对事情直截了当，老老实实，实事求是地加以说明，而不是象人们将会反对你的那样，装腔做势，弄虚做假，追求拐弯抹角、稀奇古怪的东西，岂不是更适合于一个哲学家的坦率精神，更适合于追求真理的热诚态度吗？虽然如此，既然你认为那样好，那么我也不再多加反驳了。

对第二个沉思的反驳

论人的精神本性，以及它是比物体更容易认识的

一、关于第二个沉思，我看出你还没有从迷惘和幻想中走出来；不过，我也看出，你透过这些鬼影，还是认识出，这至少是真的，即受了如此迷惑的你，毕竟是一个东西；这就是为什么你下结论说：每当你说出或在心里想到“ 有我，我存在乃这个命题时，它就必然是真的。不过我看不出你为什么需要费那么多的事，既然你已经确实知道你存在，既然你能够从你别的什么行动上得出同样的结论，既然自然的光明明显地告诉我们，凡是起作用的东西，都有，或都存在。

你接着又说，虽然如此，你还不大清楚你究竟是什么。我知道你这话是认真说的，我也十分愿意同意你的话，因为问题的焦点就在这上面；而且，实际上，这正是用不着绕那么大的弯，不必使用全部那些假设去追求的东西。

这以后你提出要检查一下你一直到现在认为你是什么，以便在把凡是能容有一点点可疑的东西都从那里铲除出去之后，使剩下来的仅仅是确定的、不可动摇的东西。当然你可以这样做，这是每个人都赞成的，在你按照这个美好的计划试做下去，接着又找到了你一直认为你是一个人这件事之后，你提出了下面这个问题：一个人是什么呢？在这上面，你故意把普通的定义抛弃掉之后，又在从前最初提到的那些东西上停下来，比如，你有一张脸，两只手，以及你称之为内休的其余一切肢体；还有你吃饭，你走路，你感觉，你思维等等你归之于灵魂的东西。这些我都同意你，只要我们保持住你在精神和物体之间所划的区别就行。你说，你那时还没有进一步细想灵魂是什么；或者，如果说你进一步细想了，那就是说你曾想象它是什么较为精细的东西，好象风、火、或空气，渗透并且散布到你身体的较为粗浊的那些部分里。这的确是值得注意的；可是对于物体，你毫不怀疑它是这样的本性的一种东西：能具有一定形状，能占据某一地位，能充满一个空间并把一切别的物体排挤出去，能由于触觉、视觉、听觉、嗅觉和味觉而知觉到，能以若干种方式被移动。你现在还可以把这些东西称之为物体的属性，只要你不把所有这些东西都归之于每一种物体，因为风是一种物体，然而它却不能由视觉感觉到；只要你不把你称之为灵魂的属性的其他东西从物体的属性里排除出去，因为风、火以及其他许多种物体都是自动的，同时有推动别的物体的性质。

至于你接着说到你不认为物体有自动性，对于这一点，我看不出你现在怎么能够辩解，因为，假如按照你的说法，那么，一切物体，由于它的本性的关系，一定是不动的；每个运动只能从一个非物体性的本原发出；假如不借助于一个理智的或精神的能动者，水也不能流，动物也不能走。

二、后来，你考察了，在假定了你的幻想[①]的条件下，你是否能肯定你认为属于物体的本性的那些东西，也有一些是你所有的；接着在敝了一个冗长的考察之后，你说，象这样的东西，你一点也没有。就是在这里，你开始不再把你视为一个整个的人，而把你视为你自己的最密切、最隐蔽的那一部分，也就是你在前面所认为的灵魂。灵魂啊！或者不管你是什么吧，请你告诉我，你曾经想象你是风或者这样性质的别的物体一样的东西，它渗透并且散布到你的身体的各个部分中去；你现在已经改变想法了吗？当然你没有这样做。为什么你不可以仍然是一阵风，或者是被心脏的热或不拘什么别的原因所刺激起来的、由你最纯的血所形成的一种非常精细、非常稀疏的、散布到你所有的肢体里的精气，它，也就是你，给你的肢体以生命，并能用眼睛看，用耳朵听，用大脑想，就是这样执行着通常归之于你的一切功能，假如是这样，为什么你不是有着和你的身体同样的形状，就象罐子里装着的空气存着和罐子同样的形状一样？我为什么不会以为你同你的身体有着同一的外包，或者是被那包着你的身体的皮所包的呢？为什么我不可以认为你充实着一个空间，或至少充实着你的粗浊的身体和它的最精细的部分所没有充实起来的那些部分的空间呢？因为，实在说来，身体确实有着一些微小的空处，你就是被散布在这些小孔里；因此，你的部分在哪里，哪里就没有你身体的部分；这同酒和搀和起来一样，有酒的部分的地方就没有水的部分，虽然视觉分辨不出来。既然在你所充实起来的全部小空间里，你的粗浊的身体不能同你在一起，为什么你不能从你所占据的地方把别的物体排挤出去呢？为什么我不会认为你用许多种方式自己动起来呢？因为，既然你的肢体由于你而接受许多种不同的运动，那么你怎么能够自己不动而把你的肢体动起来呢？的确，一方面，你自己不动，你就不能推动别的东西，因为不用力那是做不到的；另一方面，你不被身体的运动推动，那也是不可能的。如果所有这些都是真的，那么你怎么能说在你里边就没有什么东西是属于物体的呢？

三、以后，在继续你的考察的时候，你说你也看到在归之于灵魂的东西里边有一些不是在你里边，比如吃饭和走路。但是，首先，一个东西可以是物体而不吃饭。其次，假如你就是象我们以前动物性的精气那样的一个物体，那么，既然你的祖浊的肢体是为一种粗浊的物质所营养，而你自己是精细的，你为什么不能是为一种更精细的物质所营养的呢？再说，你的肢体是这个身体的部分，当这个身体生长时，你不是也生长吗？当它衰弱时，你自己不是也衰弱吗？至于走路，既然你不使你的肢体动起来，你自己不把它们转移到什么地方去，它们自己就不能动起来，就不能自己转移到任何地方去，那么假如没有你这方面的任何行动，这怎么可能呢？你将回答说：不过，假如我真地没有身体，那么我当然就不能走路。如果你这么说，你的意图是要耍弄我们，或者是要耍弄你自己，那就用不着那么认真；如果你认真地这样说，那么不仅你必须证明你真没有你所说的身体，同时也必须证明你没有那些能

[①] 指笛卡尔说：“……假定有其一个极其强大，并且，假如可以这样说的话，极其恶毒，狡猾的人，他用尽力量和心帆来欺骗我……”。

走路、能吃饭的东西的本性。

你接着又说你甚至没有任何感觉，也感觉不到事物。然而你自己确实看见了颜色，听到了声音，等等。你说：这些，没有身体是做不到的。这话我相信：但是，首先，你有一个身体，你在眼睛里，眼睛没有你就不能看；其次，你可以是用感觉器官来作用的一种非常精细的物体。你说：我在睡梦中好象感觉过许多我后来知道并没有感觉过的东西。不过，虽然在你不用眼睛好象也感觉到非用眼睛不能感觉的东西这一点上你弄错了，可是你并没有一直犯同样的错误：还有，你从前使用过眼睛，你是闲眼睛感觉和接受了影象的，这才使你不用眼睛就能够使用影象。

最后，你注意到你在思维。当然这里不能否认的；但仍然有待于证明的是：思维的功能超过物体的本性到如此程度，以致无论是人们称之为动物性的精气，或者是任何别的物体，不拘它们是怎样稀薄、精细、纯粹、脆弱，都不能适于做出象能思维那样的事情。同时也必须证明，动物的灵魂也不是物体性的，因为动物思维：或者，假如你愿意的话，动物除了运用外感官以外，同时也内在地认识一些事物，不仅是在醒着的时候，即使当它们睡着的时候都是这样。最后，必须证明，虽然你从来没有离开过这个粗浊、沉重的身体，从来没有同它分开而思维过任何事物，们它丝毫无助于你的思维、从而你能够不依靠它而去思维，使你不致于被有时居然给大脑引起那么多混乱的汽体或那些黑而浓的烟雾所迷障。

四、在这以后，你得出这样的结论：那么，确切说来，我只是一个在思维的东西，这就是说，一个精神，一个灵魂，一个理智，一个理性。在这里我承认我是弄错了，因为我本想是和一个人的灵魂说话，或者是和人由之而活着，而感觉，而运动，而理解的这个内在的本原说话，可是我却是和一个纯粹的精神说话：因为我看到你不仅摆脱了身体，而且也摆脱了一部分灵魂，在这一点上,你是追随那 些古人的榜样吗？那些古人虽然相信灵魂散布于全身，却认为它的主要部分是住在身体的某一部分，比如在心脏里或在大脑里；并不是他们相信灵魂本身不是在这一部分里，而是因为他们认为精神在这个地点好比是附加在灵魂上，和灵魂结合起来，认为精神和灵魂一道告知这一部分。不错，关于这一点，我本来应该记住你在《谈方法》一书里所讲过的话，因为你在该书里说过，你的想法是：人们通常归之于生长、感觉的灵魂的全部职能，都不依赖子理性的灵魂；那些职能在理性的灵魂进人肉体之前就能够行使，就如同它们每天在你认为毫无理性可言的动物里边行使着的那样。可是我不知道我怎么把它忘了；也许是因为我还不能确定是否你不愿意用灵魂这个名称来称呼我们由之而象动物那样生长和感觉的这个内在的本原，或者是否你以为这个名称仅仅适合于我们的精神，虽然这个本原本来的意义是使之有生机，而精神只是我们用以思维的东西，正如你自己所确信的那样。无论如何，我很愿意你此后被叫做一个精神，愿意你确切他说来只是一个在思维的东西。

你接着说，只有思维是同你分不开的。这却不能否认你，主要因为你只是一个精神，而在灵魂的实体和你的实体之间，除了在经院里大家所说的那种理性的区别之外，你不承认有其他区别。不过，我还犹疑，不大知道当你说思维是同你分不开的时候，你的意思是否是说：只要你存在，你就一直不停地思维，当然在这一点上是和某些古代哲学家的思想是有很大的共同之处的，他们为了证明人的灵魂不灭，说灵魂是一种不断的运动状态中，即，按

照我的理解，它一直在思维。可是对于不能懂得你怎么可能在昏睡状态中思维，怎么可能在你母亲的肚子里思维的那些人，却不好说服。再说，我不知道是否你认为早在你母亲的肚子里的时候，或者在你从你母亲的肚子里出来的时候，你已经被渗透到你的肉体里，或渗透到你的肉体的某一部分里去了。不过我不想再进一步追问你，甚至也不想问你，当你还在你母亲肚子里的时候，或刚出来的头几夭，或头个月，或头几年，你是否还记得你都思维了些什么；假如你回答我说你都忘记了，我也不想再问你为什么忘记了：我只想告诉你去考虑一下，姑且不说你在那个时候几乎根本没有什么思维吧；即使有，它也应该是多么浑沌，多么轻微啊。

你接着又说，你不是人们叫做人体的那种由肢体聚集起来的东西。这一点应该同意你，因为直到现在你只被认为是一个在思维的东两。只被认为是人的组合体的一个部分，这一部分有别于外在的、粗浊的那一部分。你说：我也不是渗透到这些肢体里边的一种稀疏的空气，不是风，不是火，不是汽体，也不是气息，也不是我所能虚构和想象的任何东西；因为我曾假定这些都是不存在的，而且，即使不改变这个假定，我觉得我仍然确知我是个东四。不过，精神啊！请你在这里停一下，把这一切假定，或者不如说，把这一切虚构都停止下来并且一劳永逸地消灭掉吧，你说：我不是空气或类似空气的什么别的东西。可是，假如整个灵魂是类似这样的一种东西，为什么你（人们可以说你是灵魂的最高贵的部分），你不会被认为是灵魂的最精细的花，或者灵魂的最纯粹、最活跃的部分呢？

你说：也许我假定不存在的那些东西都是实在的东西，同我所认识的我并没有什么不同。不过对于这件事我一点也不知道，我现在也不去争辩。可是，如果你一点也不知道，如果你不去争辩，那么为什么你说你决不是那些东西？你说：我知道我存在；而对于如此明确地取得了的这个认识，是不能取决于或得自我还不知道的东西的。好吧：不过至少你要记得，你还没有证明你不是空气，不是汽体，或诸如此类的东西呢。

五、你接着描写了你所叫做想像的是什么。因为你说：想像不是别的，只是去想一个物体性的东西的形状或影像。然而这是为了说明你是用一种和想像迥然不同的思维去认识你的本性。不过，既然你可以随意给想像下定义，那么我请你告诉我，假如你真是物体性的（可能是这样的，因为你还没有证明你不是这样),那么为什么你不能用一种物体性的形状或影像来想你自己？我问你，当你思维你自己的时候，你体验了出现在你的思维里的是什么呢，难道不是一种纯粹的、明白的、精细的实体，它象一阵个人舒适的风，散布在全身，或者至少散布在大脑里，或者身体的某一部分里，使之有生机，它在那个地方行使你所认为行使着的一闭职能？你说：我承认，凡是我能用想象的办法来领会的东西，都不属于我对于我自己所具有的这种认识。可是你并没有说你怎么认识的；而且，不久以前你说过你还不知道是否所有这些东西都属于你的本质,那么请问,你现在从什么地方可以推断出这个结果来呢？

六、你接着说：必须小心地从这些东西上抽回他的精神以便使它自己得以非常清楚地认识它自己的本性。这个意见非常好：不过，在你这样非常小心地抽身回来之后，请你告诉我们，对于你的本性，你得到了什么清楚的认识；因为光说你是一个在思维的东西，你只说了一种活动，而这是我们大家早已知道了的，你并没有让我们知道这个在行动着的实体是什么，这个实体的本性是什么，它怎么和身体结合起来的，它怎么并且用多少不同的办法来

作用那么多不同的东西；你也并没有让我们知道直到现在我们还不知道的许多诸如此类的别的东西。你说用想像不能理会的东西就用理智去领会，你要把想像和共同感官等同起来；可是，好精神啊！你能给我们指出在我们里边有好几种功能，而不是只有一种功能。我们不是只用这一种功能来一般地认识一切东西吗？当我们把眼睛睁开看太阳时，这是一种显明的感觉：然后，当我把眼睛闭上，在我心里呈现出太阳时，这是一种显明的、内在的认识。然而，最后。我怎么能辨认我是用共同感官或是用想像功能而不是用精神或是用理智来感知太阳，使我得以随心所欲地一会儿用一种与想像不同的理智，一会儿用与理智不同的想像，去领会太阳呢？当然，如果大脑发生了错乱，或想像力受了挫伤，理智不能行使它自己的纯职能，那时才可以真正说理智不同于想像，才可以真正说想像不同于理智。可是，既然我们看不出是这样，那么也就当然非常难以在二者之间做出一种真正的、确定的区别来。因为，像你所说，当我们思维一个物体性的东西的影像时，这是一种想像，那么，既然不可能用别的办法来思维物体，其结果不是物体只能用想像来认识吗？或者，假如物体能够用另外的办法来认识，那么那另外一种认识功能不是不能被辨认的吗？

在这以后，你说你还不能不相信对于其影像是由思维做成时那些落于感官的物体性的东西比对于不落于想像、不知道是什么的你自己会认识得更加清楚；因此奇怪的是：一些可疑的、在你以外的东西倒被认识和理解得更加清楚，更加分明。可是，首先，你说这不知道是什么的你自己，你这样做得很好，因为，实在说来，你不知道它是什么，不认识它的本性，因而你不能确定它是否不能落于想像。其次，我们的全部知识似乎都来源于感官，虽然在这一点上你不同意一般哲学家的意见（他们说：在理智中的一切都是首先曾经存在于感官中的），这也仍然不央为真的，尤其是在理智里的东西没有什么不是首先提供给感官，不是由于同感宫接触（或者像希腊人所说的 xaTA ffEprrTUaLvo[1]）而来的，尽管它是以后才完成并且由于类比、组合、划分、增加、削减以及诸如此类的其他一些办法而改进的，这都甩不着在这里谈。因而假如说自己呈现出来、本身懂击着感宫的那些东西给精神的印象比精神自己做成的、自己按照东西的模样、根据东西曾经接触感官时那样而表象出的那些东西给精神的印象强烈得多，那也没有什么奇怪，不错，你说物体性的东西是不确定的。可是，如果你愿意承认真理的话，那么你对于你在其中居住的身体的存在和你周围的一切东西的存在的确定程度并不比你对于你自己的存在的确定程度差。还有，你除了用思维，没有其他办法把你表明给你自己，这怎么能和具有各种办法来表明自己的那些东西来比呢？因为那些东西不仅用许多不同的活动来表明自己，同时还用许多非常可感觉、非常显明的偶性，比如用大小、形状、软硬、颜色，气味等，来表明自己，因而不必奇怪，它们虽然在你以外，你对他们倒比你对你自己认识和理解得更加清楚。不过，你会对我说：我怎么会对在我以外的东西比我自己还领会得更好呢？我回答你说：这和眼睛什么都看得见就是看不见它自己是同样的道理。

七、你说：那么我究竟是什么呢？是一个在思维的东西。什么是一个在思维的东西呢？那就是说，一个在怀疑，在理解，在肯定，在否定，也在想像，在感觉的东西。你在这里说了很多，不过我并不想每一个都谈，我只想

---

[1] 即“由于遇合”。

谈谈你说的你是一个在感觉的东西。因为，实在说未，我很奇怪，因为在这以前你说得恰好相反。难道也许你不是要说，除了精神以外，在你里边还有一个物体性的功能，它住在眼睛里、耳朵里和其他的感官里，这个功能接受到了可感知的东西的形象就开始了感觉行为，而你自己接着就把这种行为完成起来，结果是你看见，听见。感觉到一切东西？我相信你就是因为这个原故才把感觉和想像放在思维一类里去的。我倒是愿意这样的；不过你要看看是否兽类的感觉——它是和你的感觉没有什么不同的——也应该用思维这个名称来称呼；这样一来，是否在禽兽里边也有一个在某种方式上像你一样的精神。可是你会说：我的位置是在大脑里，在那里我不用改变位置就接受到通过顺着神经而流动的精气给我传来的一切东西；严格说来，所谓在全身行使着的感觉就是这样地在我里边行使着、完成着，我同意；不过在兽类里边同样有神经，有精气，有大脑，在大脑里边有一个能知本原，它用同样方式接受通过精气传给它的东西，它完成并且结束感觉行为。你会说，这个本原在兽类的大脑里边不是别的，正是我们称之为幻想或想像功能的那个东西。可是你自己给我们指出来你在人的大脑里是别的东西而不是人的一种幻想或想像的功能吧。我刚才向你要一个论据或者一个确定的标志，通过它你可以告诉我们你是别的东西而不是人的一种幻想，但是我想你连一个也拿不出来。我知道你能够给我们指出比兽类所做的活动高得多的一些活动来；不过虽然人是动物中最高贵、最完满的，然而无论如何，人还是动物的一种，不能从动物中除掉：因此，虽然这非常足以证明你是一切幻想或想像中的最好的幻想或想像，可是你总不能不认为你是属于它们一类的。因为，就算你用了一个特殊的名称，把你叫做一个精神吧，这可能是一个性质比较高贵的名称，但不能因此在性质上就不同了。当然，为了证明你是属于一种完全不同的性质，也就是说，像你所自称的那样，属于一种精神的或非 物质的性质，那么你就应该用不同于兽类产生行动的方式来产生一个什么行动，而且，假如你不能不用大脑去产生行动，至少你应该不依赖大脑去产生一个什么行动，虽然如此，你却不这样做。因为大脑刚一昏，你自己就昏了；它一乱，你自己也乱了：它一受到压迫，全部被蒙蔽了，你也一样；如果它丢失了某些东西的影象，你也就一点影子也剩不下。你说：在兽类里所做的一切都是由于一种动物精气和其他一切器官的盲目冲动，和在钟表里或在类似的其他机器里所做的一样。但是，即使像营养、脉搏、以及诸如此类的功能（它们也和在人里边的各种功能一样）真是如此，能够肯定感宫的行动，或被称为灵魂的激情的那些运动，也是由于一种在兽类里边的动物精气的盲目冲动，而在人里边并不是这样吗？一块肉把它的影像投入狗的眼睛里，这个影像传到大脑以后，用一些看不见的钩子连接在灵魂上，然后，灵魂本身和全身（灵魂好像是用一些秘密的、看不见的链子一样地连接在全身上）就被吸引到这块肉上。同样的方式，人们用一块石头吓唬狗，这块石头把它的影像投出去，这个影像就好像一种杠杆一样，撬动起来灵魂和与之一起的身体去逃走。然而所有这些东西，在人里边不也是这样做的吗？假如你知道还有另外一条道路，这些活动是用另外一种道路进行的，那么请你告诉我们吧，我们将非常感激你。你将说，我是自由的，我有能力制止或推动人去避恶趋善。可是在兽类里边的这种能知本原也能做类似的事：虽然狗有时扑到食物上去，毫不怕打或威吓，但是人不是也常常有这种情况吗？你说，狗完全是由于冲动而叫，和人说话时经过事先想好的选择不一样；可是，难道就不能认为，人说

话也是经过这样的一种冲动吗？因为你所归之于选择的是来自激动他的运动，这运动的力量促使他选择；即使在兽类里边，可以说，当使禽兽动作起来的冲动非常强烈时，也有一种选择。因为我真地看见过一只狗，按照喇叭调整它的声音，模仿喇叭所有的声调和变化，不管有多么急剧、多么突然，不管它的主人多么毫无秩序地、随心所欲地抬高或者降低，拉长或者缩短喇叭的声调。你说，兽类没有理性。不错，没有人的理性，但是它们有一种按照它们的方式的理性，这种理性使得我们，如果不是同人来比较的话，不能说它们是无理性的；再说，言辞或理性似乎是一种功能，这种功能同它们用以认知、通常被叫做内感官的那种本原或功能一样普遍，一样能够合法地为它们所有。你说它们不能推理。可是，虽然它们的推理不像人们的推理那样完善，那样广泛，它们还是能够推理的，它们的推理和我们的推理之间，只存在程度上的不同。你说它们不能说话。可是，它们虽然不能像人们那样他说话（因为它们不是人），却能按照它们的方式说话，发出它们所特有的声音。它们使用那些声音就像我们使用我们的声音一样。可是你说，甚至一个傻于也能凑起几个字来表示一个什么事物，而最聪明的兽类也做不到这样。可是我请你看看你要求兽类说出人说的话而不注意到它们自己特有的活，这是否公平合理。不过，所有这些东西，辩论起来长得很。

八、你接着提出蜡的例子。关于这一点，你说了好几件事来表示人们叫做蜡的偶性的那些东西并不是蜡本身或蜡的实体，能够清清楚楚领会蜡或蜡的实体的只是精神或理督本身，而不是感宫或想像。可是首先，能够从蜡的偶性的概念中抽象出惜或蜡的实体的概念来。这是大家都同意的。但你能因此就说你清清楚楚地领会了蜡的实体或本性吗？不错，除了颜色、形状、可融性等等以外，我们领会到还有一种东西，它是我们所观察到的这些偶性和变化的主体；不过要说这个主体是什么东西或可能是什么东西，我们当然不知道，因为它永远是隐蔽着的，我们仅仅是用猜测的办法来判断应该有个什么主体好像支柱或基础一样托住蜡可能有的一 " 切变化。因此我很奇怪为什么你敢说在你把蜡，简直就像脱掉它的衣服一样，把它的一切形式都去掉之后，你更明白、更完满地领会了它是什么。因为，我同意你领会到蜡（或者更恰当他说，蜡的实体）应该是和它的一切形式不一样的；不过你不能说你领会到了它是什么，假如你没有意图来欺骗我们，或者你不想欺骗你自己的话。因为这不像一个人那样明显。对于一个人，我们只看见了衣服和帽子，我们想知道他到底是什么，只要脱掉他的衣服和帽子就行。然后，既然你以为用某种方式理解了这个东西，那么我请你告诉我们，你是怎么领会它的？是不是把它领会成为一种可融的，有广延的东西？因为，我想你不是把它领会为一个点，虽然它有时大有时小。这样的一种广延既然不能是无限的，而是有它的界限的，那么你不能也用某种方式把它领会为有形状的吗？然后，既然把它领会为好象是你看见了它，那么你不能给它一种颜色吗，尽管这种颜色是非常模糊不请的？当然，你既然把它视为比纯粹的空虚有更多一点的物体和物质，那么对你来说它似乎是更可见的；由此可知，你的理智是一种想像。假如你说你把它理解为没有广延，没有形状，没有颜色，那么请你老老实实告诉我们它是什么。

你说我们看见了并且由我们的精神领会了一些人，虽然我们看见的却是他们的帽子和衣服。这话并不能给我们说明是理智而不是想像功能在判断。事实上，一只狗（你不同意它有一个和你的一样的精神）不是用同样方式判

断吗？它不是仅凭看到了它主人的衣服或帽子就能认出来它的主人吗？还有，不管它的主人是站着，是躺着，是弯着身子，是蜷缩着或是伸展着，它不是总能认出它的主人，虽然它的主人可以用所有这些形象而不是只用这一种而不用那一种形象表现出来，和蜡一样。当它追逐一只野兔，它首先看见它活着，然后又看见它死了，剥了皮，切成一块块的，你想它不认为这还是原来的野兔吗？因此，你所说的对于颜色、软硬、形状等等的知觉不是看，也不是摸等等，而只是精神的一种观察，这活我同意，不过，精神要同想像功能实际上没有分别才行。但你又接着说：这种观察可以是片面的、模糊的，也可以是全面的、清楚的，这要根据对于组成蜡的那些东西所进行的研究的程度而定。这就不能给我们说明精神对于在蜡里边的那种超乎它的外在形象以外的、我不知道是什么的那种东西所进行的观察是对于蜡的一种清楚，分明的认识，而只说明感官对于自己在蜡上所注意到的一切偶性，对于蜡所能有的一切变化，所进行的研究或观察。从这上，不错，我们能够理解和解释我们用蜡这个名称所指的是什么东西；但是，能够理解，甚至也能够让别人理会这个越是赤裸裸地来看就越是莫名其妙的实体是什么，对于我们来说却是一件完全不可能的事。

九、你紧接着说：关于这个精神，或者不如说我自己（因为直到现在除了我是一个精神之外，我什么都不承认），我将要说什么呢？关于好像那么清楚、分明地领会了这块蜡的这个我，我将要说什么呢？我对我自己认识得难道不是更加真实、确切，而且更加清楚、分明吗？因为，如果由于我看见蜡而断定有蜡，或者蜡存在，那么由于我看见蜡因此有我，或者我存在这件事当然也就越发明显，因为有可能是我所看见的事实上并不是蜡；也有可能是我连看什么东酋的眼睛都没有；可是，当我看见或者当我想是看见（关于这一点，我下去加以分别）的时候，这个在思维的我倒不是个什么东西，这是不可能的。同样，如果由于我摸到了蜡而断定它存在，其结果也是一样。我在这里关于蜡所说的话也可以适用于外在于我、在我以外的其它一切东西上去。这些都是你自己的话，我把这些话拿过来是为了使你注意，它们的确证明了由于你看见和清楚地认识了那块蜡的存在和所有那些偶性，因而你清楚地或不情键地认识了你存在，但是这些活不能因此证明你清楚或不清楚地认识了你是什么或什么是你的本性；而恰恰这是必须主要加以证明的，因为人们并不怀疑你的存在。我在以前没有进一步提出我的意见，现在我也不想坚持，不过请你注意：在你里边除了精神以外你什么都不承认，为了这一点，你甚至不愿意同意你有眼睛、手以及身体的任何别的器官，可是你谈到你所看见，你所摸到……的蜡和它的偶性，而这些，实在说来，假如没有眼睛，没有手，你就不能看见，不能摸到，或者按照你的说法，也不能想是看见，想是摸到。

你接着说：可是，如果说蜡在不仅经过视觉或触觉，同时也经过很多别的原因而被发现了之后，我对它的概念和知觉好像是更加清楚、分明了，那么我对于我自己的认识岂不是应该越发更加明显、清楚、分明了吗，既然一切用以认识和领会蜡的本性或别的物体的本性的道理都更加容易、更加明显地证明我的心灵的本性？可是，既然你所推论关于蜡的东西，都只能证明人们知道精神的存在，而不能证明它的本性，同样，其它一切也不会证明出更多的东西来。即使除此而外你想要从对蜡的实体的这一知觉中推论出别的什么东西，你也只能得出这样的结论，即既然我们对于这个实体只不过是领会

得非常模糊，只不过是把它领会成为我不知道是个什么，那么同样，精神也只能用这种方式来领会，以致的确可以在这里重复你在别处说过的恬：我不知道是什么的那个你自己。

你最后说：然而我终于不知不觉地回到了我原来想要回到的地方；因为，既然这是我现在弄清楚了的一件事，即精神以及物体本身不是用感官或想像功能所能真正认识的，而是只有用理智才能认识的，而且它们不是由于被看见了或被摸到了才被认识的，而只是由于被思维所理解了或者了解了才被认识的，那么我非常显然地认识了没有什么对我来说比我的精神更容易被认识的了。对你来说，这话说得很好：但是对我来说，我看不出你从什么地方能推论出对于你的精神，除了它存在以外，还能清清楚楚地认识别的东西。因而我也看不出这个沉思的标题本身（即《人的精神是比物体更容易认识的》）所许的愿已经实现了；因为你的计划不是要证明人的精神的存在，或人的精神的存在比物体的存在更清楚，因为肯定没有人怀疑它的存在，你无疑是想要使它的本性比物体的本性更加明显。不过我看不出你做到了什么。谈到物体的本性时，你，精神啊！你自己曾说过，关于物体，我们认识了许多东西，例如广延、形状、运动、对地位的占据等等。可是关于你自己，除了你不是物体性的一部分的一种聚集，不是空气，不是风，不是一种在走路或在感觉的东西等等以外，你说了什么？不过，即使我们同意了你所有这些东西（虽然你自己反对了其中的某几个），这也并不是我们所期待的；因为，实在说来，所有这些东西都不过是一些否定，而我们并不要求你向我们说你不是什么，而是要求你告诉我们你是什么。

因此你终于说你是一个在思维，也就是说，在怀疑，在肯定，在否定……的东西。可是，首先，说你是一个东西，这一点都没有说到已知的什么；因为“东西”是一个一般的、泛泛的、不确指的词儿，它对你并不比对世界上一切东西更合适，并不比一个不是纯粹“什么都不是”更合适。你是一个东西，那就是说你不是一个“什么都不是”，或者换言之，但意思完全一样，即你是一个什么东西。但是，一块石头也不是一个“什么都不是”，或者，假如你愿意的话，是一个什么东西；一个苍蝇也是一样，世界上所有的东西都是这样。然后，说你是一个在思维的东西，这倒是真他说到已知的东西了，但它在以前并不是未知的东西，它也不是我们所要求于你的；因为有谁怀疑你是一个在思维的东西？可是我们所不知道的，我们因而希望要知道的，是认识并深入到专以思维为其职责的那个实体的内部，因此，我们所追求的，也是你应该得出结论的，并不是你是一个在思维的东西，而是以思维为其属性的这个东西是什么。怎么啦！假如请你对干酒给我们一个更准确、高于寻常之见的知识的话，你以为光说酒是葡萄挤出来的液体的东西，它有时是白的，有时是红的，它是甜的，能醉人等等就算满足了，而不想尽量揭露和表明它的实体的内部，指出这个实体如何由酒精、蒸馏液，酒石酸以及其他若干部分以适当的分量，适当的温度混合到一起而构成的吗？因此，既然大家期待你，而你也答应关于你自己给我们一个比寻常之见更准确的认识，那么你自己会判断像你那样做的，即对我们说你是一个在思维，在怀疑、在理解……的东西，那是不够的；你应该对你自己做一番像化学分解那样的工作，使你能够给我们揭露并且使代们认识你的实体的内部。当你这样做了以后，要由我们米检查一下，看看比起物体（它的本性已经由解剖学、化学、那么多不同的技艺、那么多的感觉和那么多不同的实验给我们表明得如此清楚

了）来，是否你更被认识了。

对第三个沉思的反驳

论上帝，以及上帝存在

一、首先，你认为对于我是一个在思维的东西这个命题的清楚、分明的认识，是你所具有的确定性的原因，你从这里推论出，你能把凡是斩们领会得非常清楚、非常分明的东西都是真实的这一条可为总的准则了。不错，直到现在我们还没有在暗昧不清的人类事物之中找出我们关于确定性的更可靠的准则，不过，既然有那么多伟大的人物，他们虽然似乎本来已经非常清楚、非常分明地认识了许多事物，却认为真理是隐藏在上帝本身的心里或者是高深莫测的，那么难道不能怀疑这个准则可能是错误的吗？当然，在怀疑论者们所说的话以后（你一定知道他们的论据），从认识得清楚的一件事物里我只能得出事物真地就象它们对每个人所表现的那样；除此而外，我们还能保证什么真理呢，举例来说：我清楚、明显地感觉到瓜的味道很好吃，因此瓜的味道对我来说就真是这样；但是如果因此就说这个味道在瓜里真地就是这个样子，那我怎么能相恰呢？因为在我年轻时和我的身体健康情况非常好的时候，我认为它并不是这样，我那时明明白白地感觉在瓜里有另外一种味道。甚至我现在还看到有不少人并不认为它好吃；我看见有不少动物的昧觉非常灵敏，体格非常强壮，但它们的感觉并不和我的一样。那么难道“真”反对它本身吗？或者换言之，难道一个事物，虽然它被清楚，明白地领会了，它本身却不是真的，而实际上只是被清楚、明白地领会为真的吗？对于精神的东西，也几乎一样。我从前曾经起过誓说，从一个小量达到一个较大的量，不可能不经过一个相等的阶段；我曾经以我的生命来赌咒说，两条不断接近的线，如果延长到无限，不可能最后不相交。我觉得这些事情是如此清楚、分明，以致我把它们当作非常真实、毫无可疑的定理；而后来却有些理由使我相信不是这样，因为我把相反的东西领会得更清楚、更分明了；即使现在，当我想到数学假定的性质的时候，我还免不了对它们的真实性感到某些怀疑和不信任。因此我承认人们可以说我是真地按照我假定或我领会量、线、面等的性质而认识这样的和那样的一些命题；可是，至于说它们本身因此就是我所领会的那样子，这却不能加以肯定。虽然这是数学上的真理，不过这和现在所谈的其它的事物有关，因此我问你：为什么在人们之间有那么多不同的见解？每个人都认为他非常清楚、非常分明地认识了他所辩护的见解。你不要说他们之中大部并不坚持他们的意见，或者说他们不过是装腔做势说他们理解得很清楚；因为我知道有许多人将以自己的生命来坚持他们的意见，尽管他们也看见别人也以同样的热情坚持相反的意见，除非你也许这样地认为：甚至到这最后时刻他们还伪装他们的感情，还不到从他们的良心的最深处把真话拿出来的时候。当你说你早先把许多事物当作非常确定、非常显然的接受了下来之后你又看出它们是可疑的、不确定的时候，你自己也碰到这样的问题；不过你是把这个问题悬而不决，也不去证实你的准则；你只是利用这个机会去论述你可能由之而受到了欺骗的观念，你把那些观念认为是表象在你以外的什么东西，而这些在你以外的东西也许并不存在；在这以后你再一次谈到一个骗子上帝，你可能在“二加三等于五”、“一个正方形的边

不能多于四个”这些命题的真实性上受到这个骗子上帝的欺骗，以便由之而向我们指出必须等到你证明出来有一个不可能是骗子的上帝的时候才来证实你的准则。实在说来，你用不着费那么大的力气去证实那个非常容易使我们把假的当作真的接受下来并且引导我们误入歧途的准则；而最必要的是你应该告诉我们一种好的办法，使我们学会指导我们的思想，使我们知道：每次当我们以为清楚、明白地领会了什么事物时，我们到底是弄错了，还是没有弄错。

二、在这以后，你把观念（在它们作为影像这一点上，你想把它们算做是思维）分为三种：有些是与我们俱生的，有些是来自外界的、外来的，还有些是由我们制造和捏造的。在第一类下面你放上你对于一般称之为一个东西、或一个真理、或一个思维所具有的理智；在第二类下面放上你对于你所听到的声音，你所看见的太阳，你所感觉到的火所具有的观念；在第三类下面你放上你自己所虚构和捏造的人鱼、鹫马以及诸如此类的其他一些怪物。接着你说也许你所有的观念都是外来的，或者都是与你俱生的，或者都是由你造成的，因为你还没有足够清楚、分明地认出来它们的来源。因此为避免错误（可能一直到观念的来源完全被认清以后，错误也还会发生）起见，我想现在请你注意：全部观念好象都是外来的，它们是由存在于理智以外的事物落于我们的某一个感官之上而生起的。因为，实际上，精神不仅有（甚至可以说它本身就是）领会从外在对象发出，通过感官而达到精神的那些外来的观念的能力，有把这些观念赤裸裸地、清清楚楚地领会为就是精神本身所接受它们的那个样子的能力；而且也有把这些观念各式各样地加以集合、分割，加以放大、缩小，并用其他若干方式加以对比、组合的能力。这样一来，至少你所建立的第三类观念和第二类观念毫无区别：因为，一个狮头羊身龙尾怪物的观念实际上和一个狮头的观念、一个羊身[①]的观念、一个蛇尾的观念并没有什么不同，精神把它们聚集起来，组成一个单一的观念；因为，把它们分割开来看，或对每一个加以个别的观察同时，它们都是外来的，来自外界的。同样，一个巨人的观念，或者是人们领会为象一座山，或者是，假如你愿意的话。象世界那样大的人的观念，就象精神任意加以放大的一个普通高度的人的外来观念，而精神把这个观念越放大，领会得就越模糊。同样，从来没有见过的一个金字塔的观念，或者一个城市的观念，或者其他任何东西的观念，就是人们以前见过的一个金字塔或一个城市的外来的、多少改了样的、因而是模糊的观念，精神把这个观念加以某种方式的增添、划分和类比。

至于你所称之为天然的，或者你所说的与我们俱生的那一类观念，我不相信有任何一种观念是属于这一类的，我甚至认为人们用这个名称称谓的一切观念似乎都是外来的。你说，由于我的本性使然，我能够理解一般称之为一个东西的是什么。我想你不是指理解的功能本身说的，关于这个功能，并无可怀疑之处，在这里也不是问题之所在；我想你是指一个东西的观念说的。你也并不是指一个个别东西的观念说的；因为太阳、这块石头、以及一切个别的东西，都是属于你听说的其观念是外来的而不是天然的那一类东西。你指的是一种被一般地考虑、作为存在的同义语并有着和存在相等的广延的东西的观念。然而，请问你，假如不是同时在精神里有那么多的个别东西，精

[①] 原文是羊肚子。

神把这些东西抽象出来，做成一个一般地适合于一切东西而不是特殊地适合于一个东西的一种概念或一种观念的话，那么这一般的观念怎么可能在精神里呢？假如一个东西的观念是天然的，那么一个动物的观念，一个植物的观念，一块石头的观念，以及一切普通观念当然就都是天然的，而我们就用不着费那么大的事去把许多个别的东西加以辨识，以便在把所有不同点去掉之后，我们得到的只是对各个东西都有共同性的东西，或者是（这也一样），以便得以由之而做成一个类的观念。你还说你的本性使你能够理解什么是真理，或者，把这话诠释出来是，真理的观念天然地印到你的灵魂里。可是，假如真理只是判断和所判断的事物二者之间的一致性而不是别的，那么真理就只是一种关系，因而它就不能同事物本身和事物的观念二者之间的比较中分得开，或者（这也没有什么两样）就不能同事物的观念分得开，因为事物的观念不仅有表象它自己的性质，同时也有如实地表象事物饱性质。既然观念同事物一致，或者，既然观念事实上如实地表象事物，那么真理的观念和事物的观念就是一回事；因此，假如事物的观念不是与我们俱生的：假如事物的观念是外来的，那么真理的观念也是外来的，而不是与我们惧生的。这一点既然适合于每个特殊的真理，也能适合于被一般考虑的真理，这种真理（象我们刚才谈到一般事物的观念时所说的那样）是从每个特殊的真理的概念或观念中抽出来的。你还说理解什么是思维，这对你来说是天性使然的，（换言之，象我一向诠释的那样）思维的观念是与你俱生的，并且对你来说是天性使然的。不过，精神能从一个城市的观念做成另外一个城市的观念，同样，它也能从一个行动的观念计比如说一个看的观念或一个类似的别的行动的观念）做成另外一个行动的观念（比如说做成一个思维本身的观念）；因为在认识的备功能之间总有某种关系和类比，使得很容易从一个去认识另外一个。实在说来，多么不应该费很大力气去知道思维的观念是属于哪一类的。我们最好应该留着我们的精力去考虑精神本身的或灵魂的观念。假如我们一旦赞成这个观念是与我们俱生的，那么要说思维的观念也是与我们惧生的就没有什么不合适了。这就是为什么应该等待把精神的观念是天然地在我们之中这件事证明出来再说。

三、在这以后，你好象不仅怀疑某些观念是否来自存在于我们以外的一些东西，甚至怀疑在我们以外是否就根本没有什么东西存在。从这里你好象推论说，虽然你在你的心里具有人们称之为外在的东西的观念，可是这并不等于说这些东西存在于世界之上，因为你所具有的观念不是非从这些东西来的不可，而可能是或者来自你自己，或者由你所不知道的什么别的方式放进你的心里的，我想也就是由于这个原故在不久以前你不说你知觉到了地、夭和星辰，而只说你知觉到了地、夭和星辰的观念，你可能受了这些观念的骗。如果你还不相信有地，有天，有星辰，那么请问为什么你在地上走？为什么你抬起头来观察太阳？为什么你靠近火炉取暖？为什么你吃饭来解饿？为什么你转动舌头来说话？为什么你手里拿笔来给我们写你的思想？当然，这些事情很可能是说出来的，或者是巧妙地捏造出来的，不过人们费不了多少享就可以揭穿这种欺骗；既然你不可能真怀疑这些事物的存在，你不可能不是很清楚地知道它们存在于你之外，那么就让我们严肃地、老老实实地对待这些事物，让我们习惯于按照事物是什么样就把它们说成什么样吧。但是，假如你想，一旦假定了外在事物的存在，我们就不能充分地证明我们所具有的观念是从它们身上搬过来的，那么你就不仅要回答你自己所提出的疑难问

题，而且还要回答人们可能给你提出的一切反对意见。

为了指出我们对这些事物所具有的观念是来自外面的，你说好象是大自然这样告诉我们的，好象是我们体会出来这些观念不是来自我们、不以我们的意志为转移。可是，不必光讲一些道理和解决办法，也应该在其他许多疑难问题之中讲讲和解决下面这个问题，即为什么在一个天生的瞎子的心里没有任何颜色的观念，或者在一个天生的聋子的心里没有任何声音的观念，是不是因为这些外在的东西本身没有能够把它们自己的影像送到这个残废人的心里，由于一生下来这些道路被障碍所堵塞住了而它们没有能够被打通。

在这以后，你又借用太阳为例，说对太阳，我们有两种很不相同的观念：一种是我们通过感官接受过来的，根据这个观念，我们觉得太阳非常小；另外一个是从天文学的道理中得来的，根据那个观念，我们觉得太阳非常大。不过，在这两个观念里边，那个不来自感官，而是从与我们俱生的某些概念中抽出来的，或者是由我们用另外的不拘什么方法制造出来的那个观念是最真实的，最和太阳本身相符的。可是人们可以这样回答：太阳这两个观念都象太阳，都真实，或者说都和太阳相符，只是在程度上一个较多一些，另一个较少一些罢了，正如对同一个人的不同的两个观念，其中一个是从十步以外给我们送来的，另一个是从一百步以外或一千步以外给我们送来的；两个都象那个人，都真实，都相符，只是在程度上前一个较多一些，后一个较少一些罢了；因为来自较近的那个观念比来自较远的那个观念缩小得较少一些。你看我会是多么容易地用很少的几句话就能给你解释，假如在这里可以这样做，并且你同意我的原则的话。再说，虽然我们不是用别的办法，而只是用精神来知觉太阳这个巨大的观念，可是这并不等于说这个观念是从天然地在我们心里的什么概念中得出来的；而可能是由我们的感官所接受的这个观念（完全符合于依靠理性的经验告诉我们：同样的东西距离我们远的时候就比距离我们近的时候显得小）是随着太阳距离得如此远，它的直径等于地球的那么多的半径[①]，而被我们的精神加大了多少倍。你想要看看大自然怎么一点都没有把这个观念放在我们心里吗？你在一个生来就是瞎子的心里去找吧。你将会看到，首先是这个观念在他的心里既没有颜色，也没育光；接着你将会看到，它并不是圆的，假如不是谁告诉他，假如他事先不是拿到什么圆的东西的话：你最后将会看到它并不是那么大，假如不是理性或权威使他扩大他所理会的这个观念的话。可是，让我们再多说一点而不是过甚其辞，我们这些人观察了那么多次太阳，考量了那么多次太阳的表面直径，推论了那么多次太阳的真实直径，我们对于太阳所有的观念或影像和一般人的不相同吗？不错，理性吉诉我们太阳比地球大一百六十多倍，然而我们因此就具有一个这样巨大的物体的观念吗？我们尽我们所能地放大我们通过感观接受来的这个观念，我们的精神尽其所有的力量对它加以扩大，但是最看我们的精神自己就闹不清了，越弄越糊涂；如果我们要有一个太阳的清楚的思维，我们就必须借助于我们通过感官的媒介接受来的观念。如果我们相信太阳比我们看到的那个样子大得多，假如我们的眼睛距离它更近，就会接受一个更宽广得多、更巨大得多的观念，这也就足够了；但我们的精神必须满足子我们的感官给它提供的那个观念，那个观念是怎么样，我们的精神就必须把它看成是怎么样。

[①] 原文如此。

四、在这以后，你承认了在观念和观念之间的不等性和分歧性，接着你说：的确，给我表象实体的那些观念无疑地比仅仅给我表象样态或偶然的那些观念更多一点什么，本身包含着（姑且这样说）更多的客观实在性；最后，我由之而领会到一个至高无上的、永恒的、无限的、全能的、除他自己以外的一切事物的普遍创造者的上帝的那个观念比给我们表象有限的实体的那些观念无疑地本身要有着更多的客观实在性。你的精神在这里带领你跑得真快，因此必须把它稍微停住一下。不过我并不想首先问你用客观实在性这几个字，你指的是什么意思；只要我们知道下面这一点就够了：普通说外在的东西是形式地和实在地在它们本身之中，但客观地或由于表象而在理智之中，这句话你好象只想说观念应该完全符合于它由之而成为观念的那个东西；因而它所含有的对象没有一点不是实际上在那个东西里边所有的，而被它所表象的东西本身所含有的实在性越多，它表象的实在性也就越多。我知道你紧跟着就区分了客观的实在性和形式的实在性。形式的实在性，我想它就是观念本身，它被视为不是表象什么东西，而是一个单独的存在，本身有着某种实体（entit）。不过，不管怎么样，肯定的是，观念和它的客观实在性都不应该按照事物本身所有的全部的形式实在性来衡量，而只是按照精神所认识的那一部分，或换言之，按照精神所有的认识来衡量。因此，当然，人们将会晓，对于一个你经常看见的、你仔细观察过的、你从各方面都看见过的人，你心里对于这个人的观念是非常完满的；可是对于你仅仅是顺便看到过一次的、你没有很好看过的人，你所得到的观念是非常不完满的：而假如你没有看见本人，你只看见他的帽子遮盖住脸，只看见他的衣服遮盖住全身，那么人们一定会说，你没有这个人的观念，或者，假如你有这个人的观念，那个观念也是极其不完满、极其模糊的。

由此我推论出，我们对于偶性可以有一个清楚的，真实的现念，但是对于被蒙蔽的实体，我们充其量只能有一个模糊的、假造的观念；因此，当你说在实体的观念里比在偶性的观念里有更多的客观实在性的时候，人们应该首先否认他们对于实体能够有一个素朴的、真实的观念，因丽人们也就不能从这个观念得出任何客观实在性；其次，即便承认了你这一点，人们也不能说实体的观念里的客观实在性比偶性的观念里的客观实在性更大，因为它所有的实在性都是从偶性的观念中搬过来的，我们在前面说过，实体就是从偶性或者说就是按照偶性的方式领会出来的，我们说过，实体只能当做有广延的、有形状的、有颜色的……的东西来领会。

关于你接着说的上帝的观念，我请你告诉我，既然你还不确知他是否存在，你怎么知道他通过他的观念向我们表象为一个永恒的，无限的、全能的、万物之创造者……的东西呢？你为你自己所做成的这个观念难道不是来自你以前对他的认识，即他就是不只一次地被人在这些属性之下介绍给你的吗？因为，实在说来，假如你从来没有听人说过这样的事，你会把他描述成这个样子吗？你也许会对我说，现在不过是拿他做例子，你还一点没有给他下定义呢。好吧，不过你要注意，以后不要拿它做为一个臆断来提。

你说在一个无限的上帝的观念里所具有的客观实在性比在一个有限的事物的观念里所具有的客观实在性多。可是，首先，既然人类精神领会不了无限，那么它也既不能具有、也不能想得出一个表象着无限的东西。从而，谁要说一个无限的东西，谁就是给一个他所不懂得的东西加上一个连他自己也不理解的名称。还有，既然这个东西扩大到超出了他的全部理解能力，那么

归之于这种扩大的无限或者这个否定词[①],对于其智慧永远被限制在某些框子之内的人来说，是不能理解的。再说，我们习惯于加到上帝身上的所有这些高尚的完满性似乎都是从我们平常用来称赞我们自己的一些东西里抽出来的，比如时间的延续、能力、知识、善、幸福等等，我们把这些都尽可能地加以扩大之后，说上帝是永恒的、全能的、全知的、至善的、全福的，等等。

这样一来，不错，上帝的观念就表象了所有这些东西，不过，既然这个上帝的观念是按照我前面所描述的样子从各种有限的东西的观念组成然后加以扩大的，那么它就不能比各种有限的东西总和起来有着更多的客观实在性。因为，谁说永恒，谁也并不能在他的思维里领会这个无始无终的时间全部过程；谁说全能，谁也并不能理解可能的全部纷歧复杂的结果；至于别的属性也一样。最后，有谁可以说是具有一个上帝的整个的、完满的，也就是说，如实地表象了上帝的观念呢？假如上帝就象我们所领会的那个样子，假如上帝只有象我们看到在我们心里的那么一点点完满性（尽管我们领会这些完满性在上帝里更为完满得多），那么上帝也就没有什么了不起！上帝的大小和人的大小这二者之间的比率，比起大象和小蛆二者之间的比率来，不是要小到无限倍吗[②]？假如说有谁按照他在小蛆里看到的完满性的模样做成一个观念，想要说他这样做成的观念是一个大象的观念，并且说这个观念如实地表象了大象，假如这个人是可笑的话，那么谁要是按照人的完满性的模佯做成一个观念，想要说这个观念就是上帝本身的观念，并且说这个观念完满地表象了上帝，这个人为什么不值得嘲笑呢？还有，我请问你：我们怎么知道我们在我们自己里所找到的这一点点完满性也在上帝里找到呢？在承认了这一点之后，我再请问你：从这里我们能够给他想像出来的本质可能是什么呢？当然，上帝是无限倍地超过全部理解力的；当我们的精神要把它自己应用到对上帝的观察上去时，它不仅看得出它自己是太渺小了，理解不了他，同时它会看不清道理，并且自己也弄糊涂了。因此不可能说我们对上帝有任何真正的观念，这个观念如实地给我们表象了上帝。只要这样说就足够了：我们按照在我们里边的那些完满性的程度来产生、做成一个观念，这个观念适合我们的渺小，也恰好适合我们的用处，它并不超出我们的理解能力，不包含我们以前在别的东西里边所没有认识的、或从别的东西里边没有知觉到的任何实在性。

五、你接着说：凭自然的光明，显然可以看出在动力的、总的原因里，一定至少和在结果里有一样多的实在性。你用这话来推论说，在观念的原因里所有的形式实在性一定至少和观念所包含的客观实在性一样多。这一步也还是迈得太大。我们最好还是停一停首先，在结果里的东西没有不是在它的原因里的这句普通话，似乎指的是质料因，而不是动力因；因为动力因是个外在的东西，而且它的性质常常是和它的结果的性质不同的。即使说一个结果从动力因得到它的实在性，可是也不一定结果里所有的就是动力因本身所有的，结果可以有一个动力因从别处搬过来的实在性。这在艺术的结果里看得很清楚：因为，房子虽然从建筑师那里得到它的全部实在性，可是建筑师给与房子的实在性并不是他自己的，而是从别处搬过来的。太阳所做的事情也一样，它用不同方式改变地上的物质，它由于这个改变而产生各种动物。

[①] 即“有限”一词的否定。

[②] 比如 1/100 就比 1/10 小 10 倍。

再说做父亲的和做母亲的也是这样，虽然孩子从他们身上接受到一点质料，然而不是作为一个动力本原，而是作为一个质料本原得到它。你反驳说在一个结果中的存在一定是形式地或卓越地在它的原因里，你想要说的不过是：结果的形式和它的原因的形式有时相同，有时不同，不过不如它的原因的形式完满，因此原因的形式就比它的结果的形式更高尚，可是这并不等于说，卓越地包含了结果的原因把它自己的存在的什么部分给它的结果，或者说，形大地包含了给果的原因把它自己的形式分给它的结果。因为，虽然用种子的办法生化的生物，在它们的生化中是这样做的，但是我想你不能说，当一个做父亲的生他的儿子的时候，是把他的有理性的灵魂切下来一部分给了他的儿子。总之，动力因只有当它能够用某一种质料形成它的结果并且能够把它最后的完满性给与这个质料时才包含它的结果。

后来，关于你所推论的客观实在性，我举我自己的影像来做例子说明。我的影像可以从镜子里来观察，也可以从一个画家画的画像上来观察，既然我自己是镜子里的影像的原因是由于我自己把我的影像投到镜子里去的，而画家是画像上的影像的原因，那么同样，当我自己的观念或影像是在你的精神里或在别人的精神里时，人们可以问，是否我自己是这个影像的原因。由于是我把我的形象投到眼睛里去，并且通过眼睛的媒介达到理智本身；或者是否有一个别的什么原因，它像一个技艺熟练、精细的画家一样，把它　刻划，贴放在理智里。可是，好像不必从我以外寻找别的原因；因为，虽然理智后来能够把我自己的这个影像随意加以放大、缩小、组织、捏揉，不过无论如何，我是它本身所有的全部实在性的第一和主要原因。这里说到我的东西，也应该同样应用到其他一切外在对象上。你现在把归之于这个观念上的实在性区分为二：形式的实在性和客观的实在性。说到形式的实在性，它不可能是别的，只能是这种精细的、稀疏的实体，这种实体不停地从我流出或发出，而一旦被收到理智里边就变成一个观念。如果你不愿意说来自对象的这种东西是一种实体的流动的话，那么你愿意怎么说就怎么说吧，你总免不了要减少它的实在性的。至于说到客观的实在性，它不可能是别的，只能是这个观念所具有的我自己的表象或形象，或者至多是使这个观念的各部分得以把我表象出来的配合和安排。不管你把它当成什么，但无论如何我看不出它有一点是实在的，因为它仅仅是在跟我有关的各部分之间的一种关系；或者它是形式的实在性作为是这样子而不是那样子地被安排和处理的一种样式。不过这没有多大关系，既然你愿意，那么我也同意它被叫做客观的实在性。提出了这个问题以后，我觉得你应该把这个观念的形式实在性拿来同我自己的形式实在性或者同我的实体比较，把它的客观实在性拿来同我的身体的各部分的配合或者和我自己的轮廓和外表比较；而你却高兴把它的客观实在性拿来同它的形式实在性比较。最后，不管你用什么方式来解释前面这个定理，显然不仅在我里边所有的形式实在性同在我的观念里边所有的客观实在性一样多，而且这个观念的形式实在性同我的形式实在性比较起来，也就是说，同我的全部卖体的实在性比较起来，简直就算不了什么。因此我同意你所说的，在一个观念的原因里所有的形式实在性一定至少同在这个观念里所有的客观实在性一样多，因为在一个观念里所包含的一切东西同它的原因比较起来，简直就算不了什么。

六、你接着说，假如在你心里有一个观念，它的客观实在性大到你无论形式地或卓越地都包含不了它，因而你不可能是它的原因时，那么其结果必

然是在世界上除了你而外还有一个别的东西存在，必然是没有它你就不能有任何论据使你肯定任何事物的存在。可是，我以前已经说过，你并不是观念的实在性的原因；观念的实在性的原因是被观念所表象的东西本身，由于东西把它们自己的影像好象送到镜子里边一样地送到你的心里，即使在你有时能够想出一些怪物的时候都是如此。不过，不管你是原因也罢，不是原因也罢，你真地因此就怀疑世界上除了你而外就没有别的东西存在了吗？我请你不要向我们故弄玄虚了；因为，不论观念是什么吧，我想对于一件如此可靠的事是用不着去找什么道理来给你证明的。

在这以后，你罗列了在你心里的一些观念；在这些观念里边，除去你自己的观念以外，你也列举了上帝的观念、物体性而没有生命的东西的观念、天使的观念、动物的观念和人的观念。你列举了这些是为了（在你说对于你自己的观念不会有任何问题这话之后）推论人的观念、动物的观念和天使的观念是可以由你所具有的上帝的观念、你自己的观念和物体性的东西的观念组合成，连物体性的东西的观念也可以由你自己来的。可是我觉得这里很值得惊讶的是，你怎么有那么大的把握认为你具有你自己的观念，这个观念的内容甚至丰富到如此程度，以致你可以从它本身里提出那么一人推其他的观念，而对于它，竟不会有任何问题；虽然的确可以说，要么是你根本没有你自己的观念，要么是，即使你有，它也是非常模糊、不完满的，就象我已经在关于前面的沉思[①]里所提到的那样，不错，你在这一点上坚持说，没有什么能比你自己更容易、更显明地波你认识的了；可是，如果我在这里指出，既然你不会有也不可能有你自己的观念，那么你对任何东西都没有比对你或你的精神更容易、更显明地认识的了，这话怎么讲呢？的确，考虑到眼睛为什么并且怎么不能看见它自己，理智为什么并且怎么不能理会它自己，我就想到无论什么都不能作用于它本身，因为事实上，手，至少是手指，不能打它自己，脚也不能踢它自己、再说，为了认识一个东西，既然必须是这个东西作用于认知的功能，也就是说，必须是这个东西把它的形象送到认知的功能里边，或者说，必须是这个东西告诉认知的功能，把它自己的影像装在它上面，那么显然的是，功能本身既然不在它自己以外，就不能把它自己的形象送给或传给它自己，因而也不能形成它自己的概念。而你想为什么眼睛不能在它自己里边看见它自己却能在镜子里边看见它自己呢？这无疑是因为在眼睛和镜子之间有一个距离，眼睛把它自己的影像送给镜子以作用于镜子，使镜子随后把眼睛的形象送还给它以作用于它。给我一面镜子，你用同样的办法来作用于镜子吧，我向你保证，在它把你自己的形象反射、送还给你之后，你能够看见并且认识你自己，当然这种认识不是直接的，不过至少是一种反射的认识；我看不出你用别的办法能够对你自己有任何概念或观念。

我本来还可以在这里坚持问你，要不是上帝的观念是象我以前所描述的那一种，你怎么可能有上帝的观念，要不是你事先听说过，你怎么可能有天使的观念；我怀疑你会对天使有过任何思维；要不是动物和其它一切东西落于你的感官，你怎么可能育它们的观念：对于这些东西，我相信你永远不会有任何观念；要不是你看到或听说过数不尽的其余东西，你也永远不会对它们有任何观念。不过，我不在这上面继续坚持下去了，我同意人们能够把存在于精神里的各种东西的观念进行安排、组合、从而产生许多别的事物的形

[①] 即《对第二个沉思的反驳》。

式，不管你能数得出多少东西的形式来，都不足以说清那么多种多样的形式，也不能说清任何一种东西的清楚、明确的观念。我只想在物体性的东西上停一下。提到这些观念，要知道你怎么能够（在你一直认为你不是物体性的，并且把你自己看做是那样的时候）单独从你自己的观念得出物体性的东西的观念来，这倒不是一个小的难题。因为，假如你只认识精神性的或非物体性的实体，那么你怎么也能领会物体性的实体呢？这两种实体彼此之间有任何关系吗？你说它们彼此之间在它们都是能够存在的这一点上是共同的；不过，如果不首先领会你说有共同性的东西的性质，这种共同性就是不可理解的。因为，你做出一个共同的概念，而这个共同的概念只有从对于一些个别东西的认识上才能做成。不错，假如理智用对非物体性的实体的认识就能做出物体物的实体的观念来，那么就用不着怀疑一个天生的瞎子，或者是一个自从生下来就被关到一点光都看不见的地方的人，能够做成颜色和光的观念了。你说人们也可以有广延、形状、运动以及其他一些共同可感觉的东西；不过你光是空口说白话，没有什么事实根据，光是说一说，那太容易了。因此我奇怪的是：为什么你不能用同样容易的办法得出光的观念、颜色的观念以及成为其他感官的各自对象的一些别的东西的观念。不过对于这件事不要扯得太多了。

七、你最后说：因而只剩下上帝的观念了，在这个观念里边，必须考虑一下是否有什么东西是能够从我自己来的。用上帝这个名称，我是指一个无限的、永恒的、不变的、不依存于其他东西的、全知的、全能的、以及我自己和其他一切东西（假如真有东西存在的话）由之而创造和产生的实体。所有这些，事实上都是使我越认真考虑它们，就越不相信我对它们所具有的观念能够单独地来源子我：因此，从上面所说的一切中，必然得出上帝存在这一结论。这样一来你终于达到了你预期的目的；至于我，我把你刚才所得出的这个结论拿来琢磨一下，我看不出你从什么地方能得出它来。你说你从上帝身上所领会的那些东西不能是从你自己来的以便从而推论它们一定是从上帝来的。然而，首先，它们决不能是从你自己来的，而且单独靠你自己，你也不能认识它们，这是再真实不过的了。因为，除去外在的对象本身把它们的观念给你送来以外，这些观念还是来自你的父母、你的老师们、圣贤的话里、以及和你一起谈过话的人的话里，你是从那些话里学来的。可是你也许回答说：我不过是一个精神，我不知道在我以外是不是有什么东西：我甚至怀疑我是不是有用来听到什么东西的耳朵，不知道是不是有限我谈话的人。你可以这样回答；可是，假如你真没有耳朵来听我们说话，假如没有人教过你说话，你会说上面的话吗？我们说话要严肃一点，不要歪曲真理；你所说的关于上帝的那些话，难道你不是从同你一起生活的那些人们的经常接触中学来的吗？既然你记住了他们的活，难道你不是也从他们那里记住了那些话所指的和你所理解的概念吗？因此，虽然人们同意我们说它们不能单独由你而来，但这并不等于因此就说它一定来自上帝，而只能说它是来自你以外的什么。然后，在你以前所看见过和学过的东西上你所不能形成、不能组成的那些观念里边有什么呢？你因此想领会超乎人类智慧以外的什么东西吗？不错，假如你如实地领会了上帝，你就真地可以认为你是亲自受过上帝的培养教导了；但是你加给上帝的所有那些属性不是别的，它们只是一大堆你在某些人们身上和其余的东西上所观察到的某些完满性，对这些完满性，你的精神有能力高兴怎么样就怎么样加以理解、组合和扩大，就象我们多少次看到

的那样。

你说，虽然你能够由你自己得出来实体的观念，因为你自己是一个实体，不过你却不能由你自己得出一个无限实体的观念，因为你自己不是无限的。假如你认为你有无限实体的观念，那你就大错而特错了。无限实体的观念在你心里不过是一个空名，而且只是按照人们所能够了解无限的那样了解的，而实际并没有了解无限；因此象这样的一个观念并不一定是从一个无限的实体发出的，因为，就象以前曾经说过的那样，它们可以是由人类精神有能力理会的那些完满性加以组合、扩大而形成的；除非是象古代哲学家们那样，把他们对于这个可见的空间，这个世界，以及这个世界所由之而组成的很少的本原所具有的观念加多了多少倍，做成了无限广大的世界的观念，无限多的本原的观念，和无限多的世界的观念，你想说他们不是用他们的思维做成的这些观念，而是这些观念是由一个真正广大无垠的世界，由真正无限多的本原，由实际存在无限多的世界送到他们心灵里边的。

至于你所说，你由一个真正观念领会了无限。当然，如果这个观念是真的，它就可以如实地给你表象无限，你从而就可以理解在它里边的最本质的东西，即现在所谈到的无限性本身。不过你的思维总是为有限的东西所局限，而你除了无限这个名称本身以外，没有说到别的，因为你不能理解超乎你的理解力以外的什么，所以人们有理由说，你只是用有限的否定词来领会无限。光说你在一　个无限的实体里边比在一个有限的实体里边会领会到更多的实在性是不够的；因为你必须领会一个无限的实体，而这却是你没有做的；而且实在说来，光是扩大有限的实休你也领会不到更多的实在性：然后你想在你用你的思维象这样放大了和扩展了起来的东西里边比它在被缩小了和没有被扩展时有着更多的实在性，这除非是你也认为这些哲学家，当他们想象许多世界的时候所领会的实在性真地比他们只领会一个世界时所领会的实在性要多。关于这一点，我将顺便提到：我们的精神地增加和扩大某一形象或观念，它就越模糊，其原因就在于，当它扰乱了这个形象的自然情况，从自然情况中去掉了各部分的区别，把这个形象扩展到如此程度：使它如此稀薄，以致最后它消散了。我也不能不说，精神由一个完全相反的原因，即当它把它以前以某种大小所领会的观念过份地加以缩小时，它也同样会模糊的。

你说，你不能理解无限，甚至不能理解无限中的很多东西，这都没有关系；而重要的是，只要你对其中很少的东西领会得很好，以便真地可以说你对这些东西有了一个非常真实、非常清楚、非常明白的观念就行了。绝非如此；假如你真不理解无限而只能理解有限的话，那么你就没有一个真实的无限的观念，你有的只是一个有限的观念。最多只能说你认识了一部分无限，而不能比就说 你认识了无限本身。同样，谁要只认识了一个洞穴的窟窿就可以说他认识了世界的一部分，但不能说他有整个世界的观念。因此，假如他相信一个如此小的部分的观念是整个世界的真实的、自然的观念，那就是十分可笑的。你说：可是，无限不能被有限的你所理解，这是它的特点。不错，这一点我也相信；不过，只把无限表象出一个非常小的部分，或者甚至一点也没有表象出来，这也决不是无限的真实观念的特点，因为这个部分同全部是不能伦比的。你说：只要你把这很少的东西领会得很清楚就够了。是的，就如同你想要对谁有一个真正的观念，只要看看他的头发梢就行了。一个画家为了在画布上如实地表象出我来，只要画上我的一根头发，或者甚至画上我的一根头发梢，不是也可以成功吗？而实在说来，在我们对无限所认识到

的一切同无限本身之间的差别要比我的一根头发，或者我的一根头发梢同我的全身之间的差别不仅大得多，甚至大到无限倍。总之，你的全部推理既不证明无限多的世界，也同样不能证明上帝。那些古代哲学家们倒还容易由他们对这个[世界〕所具有的清楚、明白的认识而做出、领会出那些[世界〕的观念来，而你却不容易由你对你的实体（你连它的本性都还不知道）的认识而领会出一个上帝，或者一个无限的存在体来。

八、你在这以后又做出了另外一个推理：因为，假如我在心里不是有一个比我的存在更完满的存在体的任何观念，不是由于同那个存在体做了比较我才会看出我的缺陷的话，我怎么可能知道我怀疑、希望，也就是说我知道我缺少什么东西，我不是完满无缺的呢？那么既然你不全知道，既然你不是在一切东西里，既然你不具有一切，如果说你怀疑什么东西，你希望一个什么东西，如果说你知道你缺少什么完满性，这有什么不得了呢，你说你知道你不是完满无缺的。我当然相信你的话，你可以毫无顾虑地这样说而不会有错；你最后说：因此，有一个比我更完满的什么东西存在。为什么不是呢？尽管你所希望的并不总是比你更完满，因为当你希求一些面包时，你所希求的面包无论如何并不比你或比你的身体更完满，它只能是比饿肚子更完满罢了。那么你怎么结论出有什么比你更完满的东西存在呢？这是因为，比如说，你看到了包括你、面包、以及同你一起的其他一切在年的全部东西；因为既然宇宙的每个部分本身都有一些完满性，并且这些部分相辅相成，使彼此更为完满，那么很容易领会，在全部里比在部分里有着更多的完满性，而结果，因为你不过是全部的一部分，你一定认识什么是比你更完满的。你因此可以用这个方式在你心里有一个比你的存在更完满的存在体的观念，由于同它比较，你才认识你的缺陷，而不去说在这个宇宙里有其余的部分比你更完满；这样一来，你可以想要它们所具有的东西，而由于同它们比较，你的缺陷才能够被认识出来。因为，你能认识一个比你更强壮、更健康、更精干，长得更美、更有知识、更温和、因而更完满的人；而你并不难领会他的观念，并且，经过同这个观念做了比较，就不难认识到你没有那么好的健康，没有那么大的力气，一句话，没有象他所具有的那么多的完满性。

稍后一些，你给你自己提出这样一个意见：可是也许我是比我所想的更多一点的什么东西，也许我归之于上帝的所有这些完满性是以某种方式潜在于我之中，虽然还没有产生出来，还没有由它们的行动表现出来，而假如我的认识越来越向无限去增长，就有可能产生出来，由它们的行动表现出来的。可是你自己回答说：虽然我的认识的确每天都获得更进一步的完满，虽然有很多东西是潜在于我，而不是现实存在于我，但是没有一个是属于上帝的观念；在上帝的观念里，一点没有只是潜在的东面，而全是现实存在的、实在的东西，尤其是从我的认识逐渐增加，一步步地增长这一点上，难道不就说明了我的认识的不完满性的必然论据吗，不过，对于这个问题可以这样回答：不错，你在一个观念里所领会的东西，在这个观念里边是现实存在的，可是不能因此就说这些东西在观念所表象的东西本身里边是现实存在的。就如同建筑师想象一个房子的观念，这个观念，不错，是现实存在地由墙、地板、房盖、窗户以及其他的部分所组成的，按照他所采取的计划那样，可是房子以及它的各部分还不是现实存在的，而只是潜在的；同样，古代哲学家们对于无限多的世界所具有的那个观念实际上也包含着无限的世界，但你不能因此就说这些无限的世界现实存在。因此，不管在你心里有什么潜在的东西也

罢。没有也罢，你的观念或认识能够一步步地增加、增长就已经足够了，不应该因此就推论说被它所表象或认识的东西现实地存在着。你在这以后所提到的，即你的认识永远不会是现实无限的，这一点倒是完全可以同意你的；不过你也应该知道：关于上帝，你永远不会有一个真实的、自然的观念，你对上帝要比你对仅仅看了他的头发梢的那个人还有多得多、无限多的东西有待于你去认识呢。因为，即使你没有看见这个人的全身。不过你看见过别的人，同别的人比较以后，你就能够用揣测来想象出他的观念来；但是不能说我们看见过同上帝、同他的本质和广大无垠性相似的东西。

你说你领会上帝是现实无限到这种程度，以致在他的完满性上不能有所增加。可是你并不知道他而竟这样地判断了他、你所下的这个判断不过是出于你精神的一种臆断，同古代哲学家们以为有无限的世界、无限多的本原，和一个广大到不可能增添任何东西的宇宙一样。你接着说一个观念的客观的存在体不能取决于或产生自一个仅仅是潜在的存在体，而只能来自一个形式的或现实的存在体。如果说我刚才说的关于一个建筑师的话以及关于古代哲学家们的话是正确的，主要地是，假如你注意到这一类的观念是由其他的、其原因的现实存在性早已告知了你的理智的那些观念所组成的，那么你看你说的这句话就能够是多么正确的。

九、在这以后你问，如果在没有上帝的情况下，具有一个比你的存在更完满的存在体的观念的你，你自己能够存在吗？你回答说：那么我是从谁那里得到我的存在呢？是从我自己？还是从我的父母？还是从不如上帝完满的什么其他原因？接着你证明你不是由你自己存在的。但这是不必要的。你也讲出为什么你以前也不是一直存在的；但这也是多余说的，除非你想从而推论出你不仅具有你的存在的动力的、生产的原因，而且你还具有一个时时保存你自己的原因：而你说这是因为，既然你的全部生存时间可以分为许多部分，那么由于各个部分之间彼此不相依赖，因此必然在每一个部分是你都是重新被创造的。但是我请你看看这话怎么理解。因为，不错，某些结果，为了坚持存在，为了不是每一时刻都被消灭，就需要给它们第一次存在的那个原因在当前并且继续不断地作用着。太阳的光就是属于这类性质的。实在说来，虽然这类的结果事实上同无形中接续它们的那些另外的结果不那么完全一样，就象从河流中的水所看到的那样；但是我们还看见别的，不仅在产生它们的原因不再作用了的时候，甚至在那个原因完全腐朽和消灭的时候，它们依然存在。我们看见的其原因已经不继续存在了的一切东西都属于这一类；在这里我们用不着一一加以列举，只举你就够了，你自己就是其中的一个，不管你的存在的原因是什么。但是你说，你的生存的时间的各个部分彼此不相依赖。在这一点上我们可以辩解说，我们想像不出任何东西，它的各部分彼此之间比时间的各部分彼此之间是更不可分的，比时间的联系和连续是更不可分解，比它的后来的各部分是更不容易分开，比先前的各部分更有结合性，更有依存性。不过，不必在这一点上再争执下去，我只问你：时间的各部分（它们是外在的、连续的、不起任何作用的）彼此之间的这种依存性或独立性对于你的产生和保存有什么用处呢？肯定的是它们对于你的产生和保存并不比潮永不断的涨落冲激一块岩石而对于这块岩石的产生和保存所起的作用更多。你后来说：但是从我以前存在里并不能得出我现在必然存在这一结论来。我很相信这话。但不是由于因此就需要一个原因不断地重新创造你，而是由于并非无可能有什么原因能够毁灭你，或者你在你里边所具有

的力量和能力少到使你自己最后消灭了。

你说由于自然的光明，这是一件非常明显的事，即保存和创造只是从我们的思想方法来看才是不同的，而从事实上来看并没有不同。但是我看不出这是明显的事，除非也许象我刚才所说的那样，在这样的一些结果里，它们要求它们的原因在当前而且继续不断地作用着，象光和诸如此类的东西那样。

你接着说你在你里边没有那种能力能够使你自己保存下来，因为你既然是一个在思维的东西，那么假如这样的一种能力是在你里边，你会对它有所认识。但是在你里边的确有某一种能力，它使你确信你将继续存在；不过不是必然地、无可怀疑地，因为这种能力，或者是自然的构造，不管它是什么吧.还做不到给你铲除一切种类的毁灭原因，不拘它是内在的还是外在的。这就是为什么你将继续存在下去，因为你在你里边有足够的能力，不是为了重新产生你，而是为了使你在万一有什么毁灭原因突然到来的情况下，得以继续存在下去。

不过，你从你的全部推理中结论得很好：你依赖一个和你不同的什么东酉，但不是由于你被重新产生，而是由于你以前曾经被它产生过。

你接着说，你所依赖的这个存在体既不能是你的父母，也不能是除了你的父母以外的东西。但是，为什么不是你的父母呢，你不是好象那么明显地和你的身体一起被他们产生的吗？不必说太阳和许多别的东西也助成你的产生。你说：可是，我是一个在思维的东西，一个在我心里有上帝的观念的东西。

然而你的父母，或者你父母的精神，他们不也是和你一样是在思维的东西吗？不是也有上帝的观念吗？而你为什么要在这里，象你所做的那样，喋喋不休地又说你以前说过的那个定理，即这是一件非常明显的事：在原因里一定至少和在它的结果里有一样多的实在性？你说，假如我所依存的是上帝以外的东西，那么人们可以问：他是自在的呢，还是他在[①]的？因为，假如他是自在的，那么他就是上帝；假如他是他在的，那么人们将再一次地问同样的问题，直到人们达到一个自在的原因时为止，而结果，这个自在的原因就是上帝；因为在这上面无穷地往上追究是不可能的。不过，假如你的父母曾经是你的存在的原因，那么这个原因之存在也不是自在的，而是他在的，而这个别的原因又是由于别的原因而存在的，这样一直到无穷；而假如你不能同时证明世界有始，因而有第一个父亲，在他上面再没有父亲了，你就永远不能证明这样无穷地往上追究有什么不合理。的确，这样无穷地往上追究之所以似乎不合理仅仅在于这些原因彼此如此紧密地互相连结和从属，以致低级的东西没有高级的推动就不能行动；就如同一个什么东西被一块石头碰动了，石头是由一根棍子推动的，棍于是被手摇动的；或者如同一个重量是吊在一根链子的最末一个环上，这个环是被在它上面的一个环牵引着，而那一个环又被再上面的一个环牵引着；因为，这样一来，就必须追究到一个使其余的一切都动起来的首动者。然而在这些原因里（它们是这样被安排了的，即当第一个原因毁灭时，依存于它的那个原因就不能续存下去，就不能起作用），好象是假定追究到无穷去也并没有什么不合理。因此，当你说。非常明显，不可能追究到无穷这话的时候，你看亚里士多德是否这样判断的；他

[①] 由于别的原因而存在。

认为世界是无始的，他并不认为有第一个父亲。

你继续进行你的推理说，人们也不能够假定也许很多原因共同产生了你的存在，你从其中的一个原因里接受了你归之于上帝的那些完满性中之一的观念，从另外一个原因里接受了一个另外的观念，因为所有这些完满性都只能存在于以统一性或单纯性为其主要完满性的唯一的，真实的上帝之中。不过，无论你的存在的原因只有一个也罢，有许多也罢，这些原因不一定是把它们的（也就是你后来所凑集起来的）完满性的观念印到你的心里。不过，我想问你。就算是你的存在不能有许多原因，但是至少，为什么那许多东西不能都存在于世界之上，而你关于这些东西，在分别地考察和赞美了它们的不同的完满性之后，竟认为一切完满性都集之于一身的那个东西该是多么幸福？你知道诗人们如何给我们描述了潘多腊[①]；你不也是一样吗？你不是也把你所赞美的属于不同人们的卓越的知识、高尚的智慧、至高无上的能力、充沛的健康、完满无瑕的美貌、永不衰落的幸福、以及长寿等完满性都集合起来，并且想到，谁要是能够具有这一切，他该是多么值得令人赞美吗？接着你不是把所有这些完满性扩大到这样的程度，使具有这些完满性的人更值得令人赞美，不仅是由于他在他的知识、能力、时间的延续、以及他的全部完满性上毫无所缺，同时也由于这些完满性达到如此高度，以致人们不能再增之一分，而这样一来，他就成为全知的、全能的、永恒的，他就把各类完满性具有到至高无上的程度，而且，当你看到人类的本性不可能包含这么一大堆五花八门的完满性时，你不是就想到把所有这都集于一身的那个东西该是完全幸福的吗？你不是也相信，象这样的一种东西是否存在于世界之上是值得你去追求，去知道的吗？你不是由于某些论据使你相信象这样的一种东西似乎是存在比不存在更合适一些吗？在终于假定了它存在之后，你不是否认了它具有物体性、有限性以及在概念上含有某种不完满性的其他一切性质吗？许多人无疑地就是象这样进行他们的推论，虽然大家可能并没有走同一的道路，有些人把思维推进得比另外一些人更远一些，有些人把神关闭在物体里面，另外一些人给神赋以人的形象，还有一些人不满足于一个神，于是按照他们自己的想法造了许多神，另外还有一些人随心所欲地在神的问题上想入非非，象无知的偶像教那样。关于你所说的统一性的完满性，你把你归之于上帝的那一切完满性领会为密切地结合在一起而不可分割，这倒无妨，虽然你对他的观念并不是他放在你心里，而是你从外在的一些对象抽出来然后增加上去的，象我们以前所说过的那样；他们就是这样地不仅把潘多腊给我们描绘成一个具有一切完满性的女神，每个神都把自己的一个主要的优点赠给了她，而且他们也是这样地做成了一个完满的理想国的观念和一个十全十美的演说家的观念；等等。最后，从你存在以及从一个至高无上地完满的存在体的观念之存在于你心里这件事上，你得出结论说这非常明显地证明了上帝存在。不过，虽然结论是非常正确的，即上帝存在，但是我看不出这个结论是必然地从你所提出的一些前提得出来的。

十、你说：我只剩去检查一下我是用什么方法取得了这个观念的；因为我不是通过感官把它接受过来的，而且它也从来不是不管我愿意不愿意而硬提供给我的；它也不是我的精神产生出来或虚构出来的，因为我没有能力在

[①] 潘多腊（Pandora）是希腊神话中在最高的神——宙斯的命令下造的第一个女人。智慧女神雅典纳给了她一切才华和聪明智慧。

上面加减任何东西，因此没有别的话好说，只能说它和我自己的观念一样是从我被创造那时起与我俱生的。可是我已经不只一次地指出过，一部分是你可以从感官接受来的，一部分是你自己捏造的。至于你所说的，你不能在上面加减任何东西，你要记得你开始时对他的观念是多么不完满；你想想，可能有些人，或有些天使，或有些比你更有知识的别的东西，你可以从他们那里学到你还不知道的有关上帝的本质的什么东西；你至少想想，上帝可以（无论是在今生或是在来生）教导你、提高你的认识，使你得以把你已知的有关他的一切都认为不算什么；最后你想想，从对万物的完满性的考察上，如何可以上升到认识上帝的各种完满性，并且由于这些完满性不能一时都被认识，而是日复一日地发现一些新的，因此我们不能一下子对上帝有一个完满的观念，这个观念是随着我们的知识的增加而不断完满起来的。你接着这样说：当然不应该奇怪，上帝在创造我的时候，把这个观念放在我里边，就如同工匠把标记刻印在他的作品上一样；这个标记也不必一定和这个作品不同。可是，只就上帝创造我这一点来说，非常可信的是，他是有些按照他的形象产生的我，对这个形象（里面包含有上帝的观念），我是用我领会我自己的那个功能去领会的，也就是说，当我对我自己进行反省的时候，我不仅认识到我是一个不完满、不完全、依存于别人的东西，这个东西不停地倾向、希求比我更好、更伟大的东西，而且我同时也认识到我所依存的那个别人，在他本身里边具有我所希求的、在我心里有其观念的一切伟大的东西，不是不确定地、仅仅潜在地，而是实际地、现实存在地、无限地具有这些东西，而这样一来，他就是上帝。不错，所有这些，表面上看起来都非常正确、非常漂亮，我并不说它们不对；然而我还要问，你是从什么前提上推出来的这些东西。因为，我以前所反驳的那些，姑且搁下不管，我要问你，假如真把上帝的观念在我们心里就如同工匠的标记刻印在他的作品上一样，那么请你告诉我，这个标记是用什么方式刻印的？它是什么样形式的？你是怎么去辨认的？如果它和作品或东西本身没有不同，那么难道你自己不过是一个观念吗？你不过是一个思维方式吗？你既是刻印的标记，同时又是刻印的主体吗？你说非常可信的是，上帝是按照他自己的形象创造的你。实在说来，这话用信仰和宗教的光明是可以相信的；但是，除非你假定上帝是有一个人的形象，这话怎么能用自然的理性去领会呢？这个相似性在什么上呢？你不过是灰和尘土，你胆敢跟这个永恒的、非物体性的、广大的、非常完满的、非常荣耀的、以及尤其重要的是，对我们暗淡无光的、软弱无能的精神来说，非常不可见的、非常不可理解的东西相似吗？你曾经面对面地看见过他，把你和他比较，以便相信你是和他相象的吗？你说这是非常可信的，因为他创造了你。相反，就是因为这个，它才是不可信的。因为作品永远不能和作者相似，除非作品是作者用把自己的本性传过去的办法生出的。可是你并不是上帝用这样的办法把你生出来的；因为你不是他的儿子，你也不能分有他的本性；你仅仅是被他创造的，就是说，你仅仅是被他按照他所想出的主意而制造的；因此，你不能说你和上帝相似，就如同你不能说一座房子和一个泥瓦匠相似一样。而且即便是这样，而假定你是上帝所创造的这一点，你还没有证明。你说：你领会出这个相似，同时你又领会出你是一个不完全、依存于别人的东西，这个东西不停地希求更伟大、更好的一些东西。可是，既然上帝相反地是非常完满、完全不依存于别人、非常自身满足无缺，他是非常大、非常好的，为什么这不反而是一个不相似的标记呢？不必说当你想到你

是依存于别人的时候，你不是因此就立刻想到你所依存的是你的父母以外的人，或者，假如说你想到的正是你的父母以外的人，你也没有理由说明为什么你相信你和他相似：也不必说，奇怪的是为什么其余的人，或者是，假如你愿意的话，其余的精神们，和你领会的不一样，既然主要的是毫无理由认为上帝没有把他自己的观念象刻印到你心里那样也刻印到他们心里。肯定他说，仅仅这一点就再好不过地足以证明这不是上帝亲手刻印的一个观念了，即：假如是上帝亲手刻印的观念，那么所有的人就都会有同样的标记刻印在精神上，他们就都会用同一的方式、同一的样子领会上帝了；他们就都会把同样的一些东西归之于上帝，就都会对他有同样的感觉；可是我们所看到的却与此恰恰相反。不过，关于这个问题，已经谈得太多了。

对第四个沉思的反驳

论真理和错误

一、在这一个沉思一开始你扼要地叙述了你认为以前充分论证了的一切事物，你以为你用这个办法就开辟了使我们的认识再前进一步的道路。至于我，为了不拖延一个如此美好的计划起见，我先不打算坚持说你应该把那些东西再论证得更清楚些；只要你记住什么是你同意了的，什么是你没有同意的，这就够了，怕的是你以后把它做为一种已定之论。

在这以后你继续推理说：上帝绝不可能欺骗你；而为了原谅你从他那里得来的那个容易错误的功能起见，你把错误归咎于无。你说无的观念时常出现到你的思维中来，而你也用某种方式分享无；因此你认为你是介乎上帝与无之间的，这个推理当然是非常漂亮的；但是，我姑且不说这不可能用来解释无的观念是什么，或者我们怎么领会这个观念，也不可能用来理解我们在什么上分享无，以及许许多多别的东西；我仅仅提一下，做这样的一个分别并不能说明上帝能给人一种免于错误的判断功能。因为虽然那种功能不是无限的，但是它可以阻止我们去同意错误；因此，我们所认识的，我们都会认识得非常清楚、非常明白；我们所不认识的，我们都不会加以任何迫使我们置以可否的判断。

你自己反驳你自己说：假如你不能懂得为什么上帝做了他所做的，这也不值得惊奇。这话说得太好了；不过，值得惊奇的是：你在你心里有一个真实的观念，它给你表象了全知、全能、全善的上帝，而你却看到在他的作品之中有些并没有完全做好。这样，既然能够做得更完满而竟没有那样做，这似乎就说明他要末是缺少知识，要末是缺少能力，要未是缺少志愿；说明他至少在这一点上并不完满，也说明他宁愿不完满而不愿完满，假如他知道怎样做，也能够那样做，就是不愿那样做的话。

至于你说：人们习惯于从目的里得来的所有这一类的原因，都不能用于物体的东西，假如是在别的场合上，你这话说得也许有道理；可是在谈到上帝时，怕的是你把主要的论据给反驳掉了，这个论据说明了上帝的智慧、他的能力、他的神见[①]、甚至他的存在都是能够用自然的理性加以证明的。因为，姑且不去说这个有说服力的证明是可以从对宇宙、天、以及宇宙的其他主要

[①] “神见”，（providence），即上帝事先有意的一种安排，相当于我国旧时的成语“天意如此”的“天意”。

部分的观察上得来的，我只请问你，证明上帝的最有力的论据，如果你不是从观察在每一类造物（无论是植物、动物、人、或者你自己的带有上帝的影像和特性的那一部分，甚至你的身体）中的各个部分的美好秩序、功用和节约[①]上得出来的，那么又从什么地方得出来的呢？而事实上，我们看见许多伟大的人，他们从人体解剖的观察上不仅提高了他们对上帝的认识，而且对上帝加以五体投地的赞美，因为他们在上帝给与人体每一部分的完满性和安排中看到了一种如此美妙的智慧，如此卓绝的神见。

你也许说，应该做为我们研究对象的是这种形式和情况的物理性的原因，而那些注意目的而不注意动力或质料的人是可笑的。但是，直到现在还没有人能懂得（更不要说解释）像十一个小门一样地掌管两个心房上的四个孔道开闭的那十一块小皮[②]是怎么做成的；它们所具有的安排是谁给的；它们的性质是什么，做成它们的原料是从哪里来的；它们的动能怎么使用到动作上去，使用什么器官和工具，以及怎样使用它们，必须有什么东西才能给它们以它们所具有的节制力，把它们做成彼此一致、互相联系、富有弹性，以及大小、形状、地位都合度，像我们所看到的那样。我说，直到现在还没有一个生物学家能够懂得并且解释这些事情，而其余很多人，我们，为什么我们不能至少对这种美妙绝伦的功用，对把这些小门那么合适地安放到心房入口处的那种难以形容的神见去加以赞美呢？对于因此而认为一定要承认一个第一因的人，认为这个第一因不仅把这些东西，而且把我们所看到的宇宙间一切更令人惊叹的东西，都如此明智地安排得恰合它们的目的，对于这样的人，我们为什么不该加以赞美呢？

你说你觉得你不能过于大胆地去探求和打算发现上帝的深不可测的目的。如果你指的是上帝要隐蔽起来的或者是他不许我们探求的那些目的，这倒可能是对的；不过，不能指上帝摆在大家眼前的、大家毫不费力就能发现的、以及令人由之而对它们的作者——上帝大加赞美的那些原因。

你也许要说，在我们每个人心里的上帝的观念已足够使我们对上帝和他的神见有一个真实的、全面的认识，用不着去探求上帝为了什么目的而创造万物，用不着费心去考虑别的事情。不过大家并不都是生来就有那么大的幸运，像你那样与生俱来地有这种如此完满、如此明白的上帝的观念以致把他看得再明显不过了。这就是为什么对上帝没有赋与那么大的一种光明而只能靠观察作品而去认识和赞美它的作者的那些人，不能有丝毫嫌弃之心。除了这并不妨碍人们使用这种观念而外，甚至这种观念之得以完成起来都似乎是如此地有赖于对世界上的事物的观察，以致，如果你愿意说真话的话，那么，肯定的是，你对上帝的认识即使不是全部，至少是很大一部分是由这种观察得来的。因为，我请问你，假如从你被渗透到你的身体里去的那时起你一直闭住眼睛、堵住耳朵，没有使用其他任何外感官，因而对全部事物以及在你以外的一切都毫无所知，你这样度过一生，只是在你自己里边沉思，只是在你自己里边把你自己的思维思来想去，假如是这样的诺，你想你的认识会走到什么地方去呢？我请你告诉我们，不过请你说老实话，并且请你给我们朴朴实实地描写一下你以为你对上帝和对你自己会有的观念是什么样子吧。

二、你后来提出来这样的一个解决办法：不要把表现为不完满的造物看

[①] “节约 ” 指天工之巧妙而言，详见下段。

[②] 即瓣膜。

成为一个隔离开来的整体，而要把它看成为宇宙的部分，这样它就完满了。这种对待法的确值得赞美；不过，在这里的问题并不在于部分（真正的一部分，或者和全体来比较的一部分）的不完满，而在于作为本身是整体并且起着一种专门的、特殊的作用的不完满；即使你把它连系到整体上来看，问题也仍然在于知道：假如宇宙的各个部分都是完满的，是否整个宇宙就真地比现在（它的许多部分都是不完满的）更完满。因为人们同样可以说，一个国家，如果它的全体国民都是好人，就比它有一部分国民习惯不良更完善。

因此，当你不久以后说，在某种意义上，宇宙的某几个部分不免错误比起所有的部分都错误，会有着更大的完满性，这无异于说：在某种意义上，国家的某几个国民是坏的，比起所有的国民都是好的会有着更大的完满性。由此可见，正如同一个好的君主只希望他的国民都是好的一样，宇宙的作者的意图和尊严也同样应该是让宇宙的所有部分都不错误。虽然你可以说，没有错误的那些部分好像比有错误的那些部分更完满，不过这是偶然才会发生的事；同样，假如好人的德行在同坏人的对比之下以某种方式显得出来，这也不过是偶然地显得出来那么多。在一个国里既然不希望有坏人来使好人显得更好一些，那么同样道理，在宇宙里也好像不适于让某些部分有错误来使没有错误的部分更光彩些。

你说假如上帝在把你投入世界中时，没有想把你放在最高贵、最完满的造物的行列里去，你也没有任何权利去埋怨。不过这并不能解决这样的一个问题，即他把你放到最不完满的造物中间，而不是把你放在容易错误、受欺骗的造物的行列里，难道这还不够吗？因为同样，虽然一个君主不把他的全体国民都提到最尊荣的爵位上去，而把其中某些人放在比较低级的职位上，把另外一些人放到更低级的地位上，对于这样的一个君主人们可以不去责骂他；但是假如他不仅是把有些人放在最坏，最低的职位上，而且让有些人做下贱的行为，那样一来，他就是最极其有罪，就不能不让人责骂了。

你说：实际上没有任何理由能够证明上帝本来应该给你一个比他已经给你的那个认识功能更大一些的认识功能；不管你把他想像为多么熟巧精练的工匠，你也不应该因此就认为他本来应该把他可以放到几个作品里的全部完满性都放到每一个作品里。可是这样丝毫答复不了我的问题，而且你看，问题不在于知道上帝为什么没有给你一个更大的认识功能，而是在于要知道他为什么给了你一个容易错误的认识功能；问题不在于为什么一个十分完满的工匠不愿意把他的艺术的全部完满性都放到他的每一个作品里边去，而是在于为什么他甚至要在某些作品里边放上一些缺点。

你说：虽然你用对于能够落于你的思考中的一切事物的一种清楚、分明的知觉这样的一种办法仍然不能使你免于错误，但是你有能力用另外一种办法使你免于错误，那就是下定决心，在事情的真相没有弄清楚以前无论如何不去下判断。可是当你随时都非常小心地去遵守这个原则时，对于我们要下判断的事物却认识得不清楚,不断有弄错的危险,这不终究是一种不完满吗？

你说：错误在于运用上，这种运用是从你而来的，是一种缺陷，而不在于你从上帝接受来的功能上，也不在于从上帝而来的运用上。我愿意在被视为直接来自上帝的那个功能里没有错误：可是。假如我们对那个功能再远一点加以观察，看到它是同能够错误这一不完满性同时被创造的话，那么它还是有错误。因此，你说得很好：你没有理由埋怨上帝，他事实上从来没欠过你什么；反而你有理由感谢他，感谢他分给了你的一切财富。不过总是有使

人惊奇的东西，即：假如他知道，假如他能，假如他不因此而忌妒你的话，为什么他没有把更完满的财富给了你。

你接着说：你也不应该埋怨上帝助长你做成了这个意志的行为，也就是说，你弄错了的那些判断，因为这些行为既然是取决于上帝的，所以就是完全真实、绝对善良的；在某种意义上，你能够做成这些行为比你不能做成这些行为，在你的本性上有着更多的完满性。至于缺陷（错误和犯罪的形式理由就在于缺陷），它不需要上帝方面的任何助长，因为它不是一个东西，也不是一个存在体，而且因为假如把它连系到上帝上去，把上帝当做它的原因，那么，它就不能叫做缺陷，而应该叫做否定，按照学院中对缺陷和否定这两个辞的所给的意义来说。然而尽管这个定义相当细致，却不能令人完全满意。因为尽管上帝不助长存在于行为里边的缺陷（这种缺陷是人们称之为错误或虚假的那种东西），他却助长了行为；假如他不助长行为，那能不会有缺陷。再说，他自己就是弄错或发生错误的能力的作者，从而他就是一种无能力的能力；因此，看来存在于行为中的缺陷不应该过于往能力上去牵扯，因为能力本身是软弱无力的，而应该牵扯到它的作者身上，作者既然能够使它有能力，甚至使它超过需要地更加有能力，而他却愿意把它做成它现在那个样子。不错，人们并不因为一个锁匠没有做一把大钥匙去开一个小匣子而责备这个锁匠，而是责备他虽然做了一把小钥匙，却把这把钥匙做得不合适以致开不开或很难开这个小匣子。同样，实在说来，这不是上帝的过错，如果说上帝愿意给像人这样懦弱的造物一种判断能力，而他给他的这种能力没有大到能够足以理解一切，或理解大部分事物，或理解最崇高的东西，这倒不是他的过错；而问题无疑地在于，令人惊奇的是，为什么在他想要交给人去判断的那么一点点事物里面，几乎没有什么是他所给以人的能力不感到没有办法、犹疑不决和无能为力的。

三、在这以后，你又追求你的错误都是从什么地方来的，它们的原因可能是什么。我先不和你争辩为什么你把理智叫做认识观念的唯一功能。也就是说，它有不加可否，单纯领会事物的能力，为什么你把意志或自由意志[①]叫做“判断的功能”，也就是说，由它来肯定或否定，赞成或不赞成。我只问你，你为什么把理智限制在某些界限之内，而对于意志或对于随便裁决的自由却不给以任何限制。因为，实在说来，这两种功能的范围似乎相等，或者至少理智似乎有着和意志同样大的范围；因为假如不是理智事先已经预见到了，意志是不会趋向任何事物的。

我说，理智至少有同样大的范围，这是因为它的范围似乎比意志的范围还大。这不仅由于，无论什么东西，假如我们事先对它没有领会，它的观念没有被理智所领会和提出，那么我们的意志或自由裁决就无所趋向，我们就不能加以任何判断，因而我们就不能做任何选择，对任何东西就不能有所爱、憎；同时也由于，我们模模糊糊地领会了许许多多的事物，而我们对这些事物并没有加以任何判断，也没有任何鄙弃或希求的感情。甚至判断的功能有时是如此地拿不准，以致惜以判断的理由在两方面的分量都一样，或者两方面都没有理由，因而就没有判断，虽然理智领会并且体验了这些事物，而这些事物因此就仍然不能确定。

[①] Librearbitre 这个词我国一般都按英文 freewill 译为”自由意志”，根据上下文，此处似乎也可以按照法文这个词的原义译为“自由裁决”。

还有，你说：在你心里的其他一切东西里边，你不知道有任何一个是这样完满，这样广大，虽然它还可以更大、更完满，举例来说，比如知的功能，对于这种功能，你甚至能够做成一个无限的观念。这明白地表示了理智的领域并不比意志的领域小，因为它可以扩大到一个无限的对象上去。至于你所承认的：你的意志和上帝的意志相等，不是在领域上相等，而是形式地相等，我请问你，如果你像给意志的形式概念下定义一样也给理智的形式概念下定义的话，那么你为什么不可以对理智也这样说呢？

不过，为了用一句话结束我们的争辩，请你告诉我，什么是意志能达到而理智不能达到的。假如没有，那么，看来是就如同你说的那样，错误不是由于意志的领域比理智的领域大，它要判断的事物是理智所没有领会到的，而是由于两种功能有着一样大的领域，理智把某些事物领会得差了，意志就在这些事物上也做出一个坏的判断来。既然意志并不判断理智所没有领会到的事物，而意志判断得不正确的事物也正是因为理智领会得差，这正是为什么我看不出来你一定要把意志扩展到理智的界限以外的道理。

关于你推论各种事物的存在，你举了例子来证明你的意见。这个例子谈到对于你的存在的判断这一点上，实话说是非常好的；不过，谈到别的事物时，似乎就很糟；因为，无论你怎么说，或者甚至可以说，无论你捏造什么，千真万确的是：你既不怀疑也不能不断定除了你之外还有某种别的东西存在，而且它和你不同，因为你已经非常清楚地领会到了在世界上不只你一个人。你假定说你没有理由使你相信这一个而不相信另外一个。不借，你可以这样假定；不过你同时也应该假定这并不等于由此就可以说有什么判断，应该假定意志总是停留在“无所谓”的情况下，总是下不了什么判断，直到理智找到了这一方面的真实性比另外一方面的真实性更多时为止。

从而你接着说：这种无所谓的情况一直达到理智所不能领会得相当清楚、相当明显的事物上去，以致不管你适于对某种事物进行判断的那些猜测的可能性有多么大，你所有的唯一认识，即这些不过是一些猜测，就足以给你机会做出相反的判断。这话，我认为是不对的。因为，你有的认识，即这些不过是一些猜测，很可能使你的精神为猜测所左右，而所下的判断将是不坚定、不牢靠的，但它决不能使你把事物判断得恰好相反，除非后来你的精神有了不仅同样可能，而且更有力，更显明的猜测。你接着说，你这几天对这一点有过经验，这几天你把你以前当作非常真确的一切事物都假定为假的。不过你要记得，你这句话并没有得到过大家的赞成；因为，说老实话，你并没有能够使你自己相信你从来没有看见过太阳，没有看见过地，也没有看见过人，从来没有听见过声音，没有走过路，没有吃过东西，没有写过字，没有说过话，也没有做过用身体来做的其他类似的行动。

由此可见，错误的形式不见得像你所认为的那样，是在于自由意志运用得坏了，而是在于在判断和被判断的事物之间的关系太少的原故，这是由于理智所领会的和事物本身不一样所致。这就是为什么错误不是来自自由意志方面，由于它判断得坏，而是来自理智方面，由于它领会得不好。因此可以说自由意志对于理智是这样的一种依存关系，即假如理智把某一事物领会得或认为是领会得清楚，自由意志就会把判断下得坚定。确切，无论这个判断在实际上是正确的也罢，或者它被认为是正确的也罢；但是，假如它把事物领会得很模糊，自由意志就会把判断下得犹豫、不确定，不过带有这种信念，即它可能是对的，而不会是不对的，即使这个判断可能与事实相符合，也可

能与事实不相符合，由此可见，问题并不怎么在于我们是否有能力阻止我们自己犯错误，而是在于我们是否有能力阻止我们自己坚持错误；而为了检查和改正我们自己的判断，不怎么需要我们强行使用我们的自由意志，而是我们必须把我们的精神运用到更清楚的认识上去，有了更清楚的认识，随之而来的就一定会是一种更好、更可靠的判断。

四、在结论里你夸大了你所能够从这一个沉思里得出的成果，同时你预先规定了你能够认识真理的做法，你说如果你对你领会得非常完满的一切东西都加以足够的注意，如果你把它们从你领会得模糊不情的东西里边分别出来，你就将万无一失地会认识真理，这不仅是真的，而且事实也是如此，即前一个沉思（即使没有它，这也能够理解）整篇似乎就是无用的、多余的了。不过，请你注意，为了不致弄错起见，问题不在于知道是否应该把事物领会得清楚、分明，而是在于知道怎么，用什么方法，才能认出我们有一个如此清楚、分明的智慧，使我们可以确信它是真的，使我们不可能弄错。因为你将会注意到，自一开始我们就反驳你说甚至在我们觉得我们对一个事物认识得如此清楚、如此分明，以致我们不能想我们还能认识得更清楚、更分明的时候，我们也经常会弄错。你自己也做过这个反驳，不过我还是在期待这个技艺，或者这个方法，我以为你主要地应该在这方面下工夫。

对第五个沉思的反驳

论物质性的东西的本质；再论上帝及其存在

一、你首先说你清清楚楚地想像了量，也就是说，有着长、宽、厚的广延，以及数目、形状、位置、运动和时间的延续。在你说其观念在你的心里的所有这些东西里边，你提出形状；在形状里边你提出直线三角形，关于这个三角形，你是这样说的：即使在我的思维以外也许世界上根本没有什么地方存在这样的一种形状，也许从来没有过，可是毕竟这个形状的某一种确定的性质，或形式，或本质还是有的，它是不变的、永恒的，不是我凭空捏造的，也决不取决于我的精神；因为我们能够从论证出这个三角形的各种特性这件事，比如它的三角之和等于二直角，最大的角对最大的边，以及诸如此类的东西，这些东西，尽管在我从前第一次想像一个三角形的时候我绝对没有想到过，可是我认识得非常清楚、非常明显，不管我愿意不愿意，它们都是三角形以内的，从而不能说这是我凭空捏造的。这就是你关于物质的东西的本质所说的一切；因为你后来增加上的一点点东西，归根到底也不过如此。因此我不想在这方面提什么问题。

我提出的只是，除了至高无上的上帝的本性以外，似乎很难再建立什么不变的、永恒的本性了。你也许要说，你所说的不过是在经院里每天所讲授的，即：事物的本性或本质是永恒的，人们对事物的本性或本质所做的命题也是一种永恒的真理。不过就连这个也非常勉强，难以今人置信。再说，没有人而说有人的本性，或者甚至连玫瑰都还没有而说玫瑰是一种花，这怎么去理解呢？

我知道他们是说，谈事物的本质是一回事，谈它们的存在是另一回事，并且他们都一致认为事物的存在并不是完全永恒的，不过他们却想要让事物的本质是永恒的。然而，如果真是这样，事物里边主要的东西是本质这件事

既然也是肯定的，那么当上帝生产存在时，他做了什么了不起的事呢？的确，他所做的并不比一个裁缝给人缝了一件衣服做得更多。可是他们将如何证明人的本质什比如说柏拉图的本质）是永恒的、不取决于上帝的呢？他们将说，以它作为共相的这一点来证明。但是在柏拉图里边只有个别的东西；事实上，理智惯于从柏拉图身上，从苏格拉底身上，以及从其他一切人身上所看到的一切相同的性质中，做成一个共同的概念，在这个共同概念上他们大家都一致，因此这个概念很可以被叫做人的一种共相的本性，或人的本质，因为人们领会它是一般地符合于大家的。但是，要说在柏拉图以及其他一切人存在以前它就已经是共相的，理智就已经做成了这种共相的抽象，这的确是不可解释的。

你将会说，怎么啦！难道人是动物这个命题甚至在任何人存在之前，不也是真实的吗？从而它不是完全永恒的吗？对于我来说，我坦率地向你说，我并没有领会它在任何人存在之前是真实的，除非是在这种意义上，即只要一有人，他就必然地是动物。因为，实际上，虽然有人和人是动物这两个命题之间似乎是有区别的，即在第一个命题上特别着重存在，在第二命题上特别着重本质，但是，肯定的是：在第一个命题里并没有排除本质，而在第二个命题里也没有排除存在；因为，当我们说有人或者人存在时，我们指的是动物的人；当我们说人是动物时，我们指的是人，当他是存在的时候。再说，人是动物这个命题比起柏拉图是人这个命题来既然并不是一个更有必然性的真理，因而柏拉图是人这个命题也应该是一个永恒的真理，并且在不依赖于上帝这一点上，柏拉图的个别的本质也应该并不比人的共相的本质差。其他的事情也是如此，一一列举起来就大麻烦了。不过我还要补充一点：当我们说人的本性使其不可能不是动物时，不要因此就想像这个本性是一个什么实在的或存在于理智之外的东西，而只是说，一个东西如果是人，它就一定和另外一些由于彼此之间的相似性而被我们称之为人的东西相似。这种相似，我说它是个别本性的相似，在这种相似上面，理智做成了一个共同本性的概念，或观念，或形式，凡是必须成为人的东西都不能没有它。

这样地解释了以后，对于你的三角形或它的本性，我也这样说，因为，不错，你在心里边的三角形是如同一个尺子一样，你用它来检查，看看某种东西是否应该用三角形这个名称来称呼。但是不要因此就以为这个三角形是什么实在的东西或者是在理智以外的一个真实的、存在的东西，因为这完全是精神根据感官使它知觉到的一些物质的三角形的模样做成的，精神把这些模样的观念凑集起来，按照我刚才解释关于人的本性那种方式做成的一个共同的观念。

因此对于人们论证为属于物质的三角形的那些特点，也不要因为它们对这些三角形都合适就想像它们是从那个理想的、共相的三角形搬过来的；因为，恰恰相反，本身真正具有那些特点的是那些物质的三角形，而不是那个理想的、共相的三角形；除非在这样的情况下，即理智叭出了这两种特点是在物质的三角形之内，然后把它们给了那个理想的、共相的三角形，而为了使它们注意这种情况，后来又在遇到论证的时候把它们归还到物质的三角形上去。同样，人类本性的特点不是从这个共相的本性搬过来而存在于柏拉图或苏格拉底身上的；因为，恰恰相反，这个共相的本性之具有这些特点只是由于理智在柏拉图身上，在苏格拉底身上，以及在其他一切人身上认出了这些特点之后把这些特点加到共相的本性上去的；只有在需要做一个论据时，

为了使他们注意这些特点，才把它们归还到他们中间的每一个人身上去。因为，非常明白而且众所周知的是：理智是在看到了柏拉图、苏格拉底以及其他很多人都有理性之后才做了一切人都有理性这个命题的；当它以后想要证明柏拉图有理性时才把它拿过来做为他的三段论法的前提。

不错，精神啊！你说你在你心里有三角形的观念，而且即使你在物体里边从来没有看见过任何有三个角的形状，你在你心里也仍然会有三角形的观念；同样，你莅你心里有许多从未落于你的感官的其他形状的观念。但是，我不久以前说过，假如你一切的感官作用都没有了，以致你什么都没有看见过，物体的什么表面或尖端都没有摸到过，你想你能够在你心里做出三角形的观念或其他任何形状的观念来吗？你说你现在有许多从未落于你的感官的形状的观念。这一点我同意，这一点对你来说也并不难，因为根据你的感官曾经接触过的那些形状的模样，你能够按照我以前所解释过的那种方式做出和组成无限多的其他形状。

除此而外，在这里应该谈谈三角形的那种假的、虚构的本性，根据那种本性，人们假定为三角形是由没有宽度的线所组成，它包含一个没有厚的面积，它终止在没有部分的三个尖端上。但这未免离题太远了。

二、在这以后，你接着再一次证明上帝的存在，其主要的论据在于以下这几句话：你说，谁如果在这上面认真地去想，谁就会显然看出，上帝的存在不能同他的本质分开，这和一个直线三角形的本质之不能同它的三角之和等于二直角分开，或一座山的观念之不能同一个谷的观念分开一样。因此，领会一个上帝，也就是说，一个至高无上完满的存在体，而他竟缺少存在性，也就是说，缺少某种完满性，这和领会一座山而没有谷是同样不妥当的。在这里应该注意的是，你的比较似乎是既不够正确，也不够妥当。因为，一方面，你做得很对，拿本质来比本质；但是在这以后，你不是拿存在来比存在，或拿特性来比特性，而是拿存在来比特性。因此，似乎应该说，要么，和（比如说）三角形的三角之和等于二直角之不能同三角形的本质分开一样，上帝的全能也不能同上帝的本质分开；要么，和三角形的存在之不能同三角形的本质分开一样，上帝的存在也不能同上帝的本质分开；因为这样一来，这两个比较都会很好了，而且不仅可以同意你前面的一个比较，同时也可以同意你后面一个比较。不过，对于一个上帝之必然存在来说，这可并不见得是一个有说服力的证明；同样也并不能必然地由此得出结论来说世界上有三角形，虽然它的本质实际上是和它的存在分不开的，不管我们的精神把它们怎样地区分，也就是说，虽然它把它们分开来领会，就如同它也可以把上帝的本质和他的存在分开来领会一样。

接着要注意到，你把存在算做上帝的完满性之一，而不把它算做一个三角形或一座山的完满性之一，虽然根据各自的情况来说，它对于这一个和那一个都同样是完满性。不过，实在说来，不管你在上帝里边观察存在也罢，或者是在别的事物上观察它也罢，它并不是一个完满性，而仅仅是一种形式，或一种现实，没有它就不能有完满性。事实上，不存在的东西既没有完满性，也没有不完满性；而存在的东西，它除去存在性之外还有许多完满性，它并不把存在当做特殊的完满性，不把它当作完满性之一，而仅仅把它当做一种形式或一种现实，有了它，事物本身和它的一些完满性就存在，没有它，就既没有事物，也没有它的那些完满性。因而一方面不能说存在性在一个事物里边是一种完满性，另一方面，假如一个事物缺少存在性，也不能说它不完

满，或缺少某种完满性，只能说它没有，或者说它什么都不是，这就是为什么，在你举三角形的务满性时，你并不把存在性包括进去，也不由之而得出结论说三角形存在。同样，在你列举上帝的完满性时，假如你不是想要把有争辩的东畬当作已经证明了的东西，并且把问题当作前提的话，你也不应该把存在性包括进去以便由之而得出结论说上帝存在。

你说，在其他一切事物里，存在是和本质有分别的，只有在上帝里除外。但是，请问，柏拉图的存在和本质，除非是用思维，它们怎么能分别得开呢？因为，假定柏拉图不存在，他的本质又将如何呢？而同样情况，在上帝里边的存在和本质不是用思维分别开的吗？

你接着给你自己做了这样的一个反驳：也许是这样的：和不能仅仅由于我领会一个带谷的山，或者一个带翅膀的马，就说在世界上有山和有带翅膀的马一样，也不能由于我把上帝领会为存在，就说他存在；并且征这上面，你说这个反驳的外表下掩盖着一种诡辩。但是你并没有费很大事就解决了你自己装扮的那种诡辩，你主要是使用了揭露如此明显的一种矛盾的办法，即存在的上帝并不存在，而你对于马或山却不采用同样的办法，也就是说，你不把它们当作存在的东西。但是，假如你像在你的比较里把谷包含在山里，把翅膀包含在马里一样，把上帝和知、能、以及其他属性连结在一起去观察的话，那么问题就完全出来了，那就要由你来向我们解释你怎么能够领会一个有斜坡的山或一个带翅膀的马而不想到它们存在，而在领会一个全知、全能的上帝时就不能不同时想到他存在。

你说：我们有自由去想像一个马没有翅膀或有翅膀，但是我们没有自由去领会一个没有存在性的上帝，也就是说，一个没有至上完满性的至上完满的存在体。这倒没有什么话可说了；不过，既然我们有自由去领会一个马有翅膀而不想到存在性，而假如它一旦有了存在性，那么按照你的说法，那就将是在它里边的一种完满性了；同样，我们有自由去领会一个上帝，在他里边有知，能以及其他一切完满性，而不想到存在性，而假如他一旦有了存在性，到那时他的完满性才算完成。因此，既然从我之领会一个马带有翅膀这一完满性这件事上不能推论出它有存在性（按照你的说法，存在性是一切完满性中最主要的），同样，从我之领会一个上帝具有知以及其他一切完满性这件事上也不能得出结论说他存在，而是他的存在性尚有待于证明。

虽然你说过在一个至上完满的存在体的观念里，存在性和其他一切完满性是都包括在内的，但你是没有证据地肯定了成问题的东西，是把结果当成前提了。因为另外我可以这样说：在一个完满的佩伽兹[1]的观念里，不仅包含了带有翅膀的完满性，而且也包含了存在性这一完满性；因为，既然上帝被领会为一切种类的完满性上的完满，那么同样，一个佩伽兹也被领会为它那一种类上的完满；而且这个对比如果保持住的话，那么看来就不能硬说它不能在两者的身上都应用得上。

你说：在领会一个三角形的时候，不一定想到它的三角之和等于二直角，虽然这同样是真实的，因为任何人只要以后仔细研究一下，就会看出它是这样的；同样，人们很可以领会到上帝的其他一些完满性而不想到存在性，但是既然人们不得不承认存在是一种完满性，就不能因此说他不是真地具有存

[1] 佩伽兹（Pé gase），希腊神话中飞马的名字。它是宙斯的儿子培尔纂的坐骑。曾于一怒之下踢出一个“灵感之泉”，诗人后来就从这个泉中汲取灵感。

在性。不过，你很可以判断出人们能够回答什么，即：既然人们以后承认这一特点是在三角形里，因为人们用一种很好的论证证明了这一点，那么同样，为了承认存在性必然在上帝之中，也必须用很好的、坚实的道理来论证它：因为否则就没有什么东西是人们不能说成或认为是任何别的东西的本质了。

你说：当你把一切种类的完满性都归给上帝的时候，你并不是像假如你想一切四方形都能内切于圆那样做。你在那一方面弄错了，因为你后来知道菱形就不能内切于圆，可是你在这方面并没有同样弄错，因为后来你认识到存在性是实际上适合于上帝的。可是的确似乎是你也同样弄错了；要不然，假如说你没有弄错，那么你就必须像人们指出菱形能够内切于圆是矛盾的那样，指出存在性是和上帝的本性不相矛盾的。

我对其他许多东西就不说了，那些东西不是需要进一步地加以解释，就是需要给以更有说服力的证明，要不就是和以前说过的互相抵触，例如：除了上帝以外我们不能领会有别的什么东西其存在是必然地属于其本质的；接着，不可能领会跟他一样的两个或许多上帝；而既然现在只有一个上帝存在，那么他以前必然是完全永恒地存在过，将来也永恒地存在着；并且你在上帝身上领会了其他无数的东西，从这些东西里你一点也不能减少，一点也不能改变；最后，这些东西必须就近加以观察，必须非常仔细地加以检查，以便知觉它们，并且认识他们的真实性。

三、最后你说全部科学的可靠性和真实性绝对取决于对真实上帝的认识，没有这种认识，在各种科学里边就永远不可能有任何确定性或真理。你举了下面这个例子，你说：当我考虑三角形的性质时，我显然知道（我在几何学方面有些内行）三角形的三角之和等于二直角，而且当我把我的思维运用到论证它的时候，我不可能不相信这一点；可是只要我的注意力稍微离开论证，虽然我记得我是清清楚楚地理解了它的三角之和等于二直角，不过假如我不知道有一个上帝，我还是很可能会怀疑它的真实性的，因为我可以说服我自己：自然使我生来就很容易能够在即使我以为理解得最明显、最可靠的东西上弄错，主要因为我记得经常把很多东西认为是真实可靠的，而以后，又有别的理由使我把这些东西判断为绝对错误的。可是当我认识到有一个上帝之后，同时我也认识到一切事物都取决于他，而他并不是骗子，从而我断定凡是我领会得清楚、分明的东西都不能不是真的，虽然我不再去想我是根据什么理由把一切东西断定为真实的，只要我记得我是把它清楚、分明地理解了，人们就不能给我提出任何相反的理由使我再去怀疑它，这样我对这个东西就有了一种真实、可靠的知识，这个知识也就推广到我记得以前曾经证明过的其他一切东西。比如推广到几何学的真理以及其他类似的东西上去。先生，看到你谈得这样认真，并且相信你说的都是老实话，我看我再也没有别的话可说了；除非一点，那就是你很难找到什么人相信你以前不相信几何学论证的真理，而现在你由于认识了一个上帝才相信了。因为，事实上，这些证明是非常明显、确定的，它们本身无需有待于我们的思虑就会得到我们赞成的；而当它们一经被理解，它们就不容许我们的精神对它应有的信念再持犹疑不定的态度，因为，同样情况，我认为你既然有理由在这一点上不去害怕那个不断企图捉弄你的恶魔的狡诈，你也同样有理由使你如此坚定地认为你不可能在我思维所以我存在这个前提和结论上弄错，虽然那时你对上帝的存在还不肯定。同时，即使事实上不能比这再真实了，即的确真有一个上帝，他是万物的造主，而且他不是骗子，不过，由于它好像不如几何学的论

证那样明显（关于这一点，只要这一个证据就足够了，即很多人并不相信上帝的存在、世界的创造、以及谈到上帝的其他许许多多东西，然而没有一个人怀疑几何学的论证），有谁相信几何学论证的明显性和确定性要从对上帝的证明中得来呢？有谁相信迪亚果腊（Diagroe）、太奥多腊（Theodore）、以及其他一切类似的无神论者们不能确信这些种类的论证的真理呢？最后，你到什么地方去找到这样的人，当你问他为什么确信一切直角三角形底边的正方形等于其他两边正方形之和的时候，他回答说他之确信这条道理是因为他知道有一个上帝，这个上帝不是骗子，他本身是这一真理的创造者以及世界上一切东西的创造者？或者，相反，你到什么地方去找这样的人，他回答说他之确信这条真理不是因为他的的确确知道这一点，他不是从决无错误的论证使他非常相信这一点？尤其是，可以认为毕达哥拉斯、柏拉图、阿几米德、欧克里德以及其他一切古代数学家都会做出这样的回答，我觉得他们之中没有一个人会提出来上帝以确认像这样的一些论证的真理的！不过，因为这话也许你不是对别人说的，而只是对你自己说的，再说，也因为这是一件可赞扬的、虔诚的事，那么就不必再多说了。

对第六个沉思的反驳

论物质的东西的存在，以及人的灵魂和肉体之间的实在区别

一、你说物质的东西，就其被视为纯粹数学的对象来说，是能够存在的。关于这一点，我不想在这里多说，虽然物质的东西是构成数学的对象，而纯粹数学的对象，例如点、线、面、以及由点、线、面、构成的不可分割的东西，不能有任何实际的存在性。我只就你再一次在这里把想象和纯粹智力活动或构思区别开来这一点来说：因为，我以前曾说过，这两个东西似乎是同一种功能的两种活动，而假如它们之间有什么区别的话，那只能是多一点和少一点的问题；事实上，请你注意我是怎么用你所提出的话来证明它的。

你前面说过，想像不是别的，只是思考一个物体性的东西的形状或影像；而在这里你认为领会或理解就是去思考一个三角形、一个五边形、一个千边形、一个万边形、以及诸如此类的其他一些物体性的东西的形状；现在你把它们做了这样的区别，你说想像是能知官能对物体的某种用心，而智力活动不要求这种用心或精神专注。因此，当你单是毫不费力地把一个三角形领会为有三个角的形状时，你把这叫做智力活动；当你用某种努力和专注，把这个形状表现出来，观察它，检查它，把它领会得清清楚楚、细细致致，分别出三个角来时，你把这叫做想像。从而，既然你真是非常容易地领会到一个千边形是一个有一千个角的形状，而不管你用了多么大的精神专注都不能把所有这些角都清清楚楚、细细致致地分辨出来，不能把它们都表现出来，在这方面你的精神的模糊的情况并不比你观察一个万边形或一个有很多边的其他形状时轻一些，因此，你说在千边形或万边形上，你的思维是一种智力活动而不是想像。

虽然如此，我看不出盲什么能阻止你把你的想像以及你的智力活动扩展到千边形上去，就如同你对于三角形所做的那样。因为，你的确做了某种努力用某种方式去想像那么多角组成的这种形状，虽然它们的数目多到使你没有办法领会得清楚；再说，你的确用千边形这个词领会了一个有着一千个角的形状，但是这不过是这个词的力量或意义的一种结果，并非由于你是领会

而不是想像这个形状的一千个角。

可是在这里必须注意，清楚的程度之消退和模糊的程度之增长是如何循序渐进的。因为，肯定的是，你对一个正方形比对一个三角形将表现，或者想像，或者甚至领会得更模糊些，但是比对一个五边形更清楚些，而对五边形又比对正方形更模糊些，比对六边形更清楚些，如此类推，一直到你再也不能清清楚楚地提出什么东西来时为止；因为到那时，不管你有什么样的构思，那个构思既不能是清楚的，也不能是明晰的，到那时，你在精神上也就不再想去做任何努力了。

因此，如果当你清清楚楚地、比较专注地领会一个形状时，你愿意把这种领会方式一总地叫做想像和智力活动；而如果当你的构思模糊，当你用很少的精神专注或毫无精神专注地领会一个形状时，你愿意只用智力活动这一名称来称呼它，当然你这样做是可以的；但是你没有理由因此建立一种上面所说的那种内在认识，因为，你把某一种形状领会得有时更强烈些，有时不那么强烈，有时领会得清楚些，有时模糊些，这对于这种内在认识不过是一件偶然的事。的确，如果从七边形和八边形起，我们愿意达到其他一切形状一直到千边形或万边形，同时如果我们愿意留心最清楚和最模糊之间的每一个等级的话，我们能够说得出到什么地方或哪一个形状上想像就停止了而只剩了智力活动吗？难道我们不是将看到一个同一的认识的一种连续不断的过程，随着这一认识的模糊的程度和疏忽的程度不知不觉地增加和增长而它的清楚的程度和专注的程度也逐渐减少吗？还有，我请你观察一下，你如何贬低了智力活动，并且把想像抬高到何种程度；因为，当你把忽略和模糊给予智力活动而把各种清楚、明晰、勤奋都归之于想像时，你不是想贬低一个、抬高一个，还会是什么呢？

你后来说：在你心里的想像能力，就其有别于领会的能力来说，对你的本质，也就是说，对你的精神的本质，决不是必要的。然而，如果二者只是一个同一的能力或功能，其动用的不同只在于一个多一点，另一个少一点，这怎么可能呢？你接着说，精神在想像时转向物体，而在领会时观察自己或自己心里的观念。可是，精神如果不是同时转向什么物体性的东西或什么由物体性的观念所表象的东西，怎么能转向自身、观察任何观念呢？因为，事实上，三角形、五边形、千边形、万边形、以及其他一切形状，或者甚至所有这些形状的观念，都是物体性的，精神只有把它们领会为物体性，或者按照物体性的东西的方式来领会时才能够思维它们。至于我们认为是非物质性的东西的观念，例如上帝、天使、人的灵魂或精神等的观念，的确，我们心里所有的这些东西的观念都或者是物体性的，或者差不多是物体性的，它们都是从人的形象和其他一些非常简单、非常轻微、以及非常不容易知觉的东西（例如风、火、或空气）的形像抽出来的，就像我们所说过的那样。至于你说的，你猜测有什么物体存在着，这不过是可能的事，对于这句话，用不着多说，因为这句话不可能是老老实实说的。

二、这以后你谈到感觉，你首先列举了你通过感官所认识的和你当做真实的而接受下来的一切东西，因为大自然似乎是那么告诉你的。紧接着你又谈到某些经验，这些经验把你对于感官的信仰全部推翻了，以致把你弄到我们在第一个沉思里所看到的那个地步，即怀疑一切事物。

可是，我并不打算在这里争论我们的感官的真实性。因为，错误或虚假倒不是在感官里，感官并不主动，它只是接受影像，只是按照影像对它表现

的那样，按照影像由于当时感官、对象、环境等情况而必然地应该对它表现的那样把它们提供出来。错误或虚假是在判断里，或是在精神里；判断或精神没有给予应有的周密细致对待，没有注意到离得远的东西只是由于离得远或由于别的原因，而应该比它们离我们较近时显得小和模糊；在别的情况下也是这样。虽然如此，不过，不管错误来自何处，必须承认有错误；问题只在于是否我们真地永远不能确信感官使我们知觉的任何事物的真实性。

不过，的确我看不出应该费很大力气来解决一个由日常那么多的例子决定得那么明白的问题；我只回答你所说的，或不如说，你所反驳的问题：千真万确的是，当我们在近处观看一座塔，我们差不多可以用手摸到它的时候，我们不再怀疑它是方的，虽然当我们离开稍远时，我们曾经以为它是圆的，或至少曾经怀疑它究竟是方的还是圆的，或者是其他什么形状的。

同样，在手或脚截去了以后，还会感觉到手疼或脚疼，这种感觉有时就欺骗了把手或脚截去了的人，这是由于动物性的精气的原故，这些精气以前惯于被带到这些肢体里面，在那里引起感觉。不过，四肢健全的人在手上或脚上新近受了伤时，千真万确地感觉到手上或脚上疼痛，不可能有所怀疑。

同样，我们不是在醒着就是睡着，的确在睡觉的时候我们有时就受骗，那时我们觉得好像看见了一些东西，而实际上并没有看见；但是我们也并不总是做梦；当我们真地醒着时，我们就非常有把握，决不再去怀疑究竟我们是醒着还是在做梦。

同样，虽然我们可以认为天性使我们能够在我们觉得是最真实的事物上弄错，但是我们也知道天性使我们能够认识真理：我们虽然有时弄错，比如当一种诡辩把我们迷惑住了，或当我们看见一根棍子一半插在水里时；但有时我们也认识真理，比如在几何学的论证里边，或在一根棍子在水外面的时候；因为这些真理太明显了，不可能让我们有所怀疑；即使我们能够不信任我们其他一切知识的真实性，但至少我们不能怀疑这一点，即一切事物给我们表现得就像它们给我们表现的那样，而且它们那样地表现给我们也不可能不是非常真实的。并且虽然自然似乎给我们提供出许多为理性所告诉我们不要去相信的东西，但这并不能去掉现象的真实性，并不能使这件事不是真的，即我们把什么东西看成我们所看见的那样。不过，在这里不是去观察理性和感宫的刺激怎样矛盾，以及是否也许像左手没有自持之力而用右手托住它那样，或者像什么别的样子。

三、你随后就进到问题里面来了，但是你好像仅仅轻微地接触了一下；因为你接着这样说：可是现在既然我开始更好地认识了我自己，开始更清楚地发现了我的来源的创造者，那么我真地就不认为我应该糊里糊涂地接受感官好像告诉我的一切东西；不过我也不认为我应该把什么都统统拿来怀疑。你这话说得有道理，我恕毫无疑问，你的思想一向是建筑在这个基础上的。

你继续说：首先，因为我知道凡是我所清楚、分明地领会的东西都能像我所领会的那样是上帝产生的，只要我能清楚、分明地领会一个东西而不牵涉到别的东西，就足以确定这一个东西是和那一个东西育分别或不同的，因为它们可以分开放置，至少由上帝的全能把它们分开放置；至于什么力量把它们分开，使我把它们断定为不同的东西，这倒没有关系。对此我没有什么别的活可说，只有一点：你是用一个模糊的东西来证明一个清楚的东西，更不要说你所得出的结论中有某种模糊不清的东西。我也不去反驳你：必须事先论证了上帝存在以及他的能力能够达到哪些东西上去，然后再来指出他能

做出你所能够清清楚楚地领会的一切东西。我仅仅问你是否清楚。分明地把三角形的这个特性，即最大的角对最大的边，同另外的一个特性，即三角之和等于二直角，分开来领会；你是否因此就相信上帝能够把这个特性同另外的一个特性分开，使三角形能够有时有这个特性而没有那个特性，有时有那个特性而没有这个特性。不过，为了让我们不要在这上面谈得大多，也因为这个分别对于我们的问题关系不大，你接着说：从而，就是因为我确实认识到我存在，同时除了我是一个在思维的东西之外我又看不出还有什么别的东西必然属于我的本性或属于我的本质；因此我确实有把握断言我的本质就在于我是一个在思维的东西，或者就在于我是一个实体，这个实体的全部本质或本性就是思维。就是在这里我想要停一下；不过在这上面只要重复一下我关于第二个沉思所说过的话就够了，要不然就等一等看看你想怎么论证。

这就是你得出来的结论：而且，虽然也许（或者不如说的确，像我即将要说的那样）我有一个内体，我和它非常紧密地结合在一起；不过，因为一方面我对我自己有一个清楚、分明的观念，即我只是一个在思维的东西而没有广延，而另一方面，我对于肉体有一个分明的观念，即它只是一个有广延的东西而不能思维，所以肯定的是：这个我，也就是说我的精神，或者是我的灵魂，也就是说我之所以为我的那个东西，是完全、真正同我的肉体有分别的，灵魂可以没有肉体而存在。这无疑是你想要达到的目的。既然全部问题主要在于此，那么就有必要在这里停一下，看看你怎么去解决。首先，这里的问题在于区别人的精神或灵魂和物体；但是你是指什么物体说的呢？当然，假如我理解得不错的话，那就是由肢体组成的粗浊的内体；因为，你的话是这样说的：我有一个内体；我和它是结合在一起的；不久以后你又说：我，也就是我的精神，肯定是同我的肉体有分别的；等等。但是，精神啊！我请你注意，问题可是并不在于粗浊的肉体上。我最好是按照某些哲学家的想法部样来反驳你是像希腊人叫做——现实、形式、种类，以及用普通话来说，身体的样态的那种完满性；因为，的确，有着这种想法的人是不能认为你同肉体比形状或别的什么东西同它的样式更能分别开来或分得开；不管你是人的全部灵魂也罢，或者你是像希腊人称之为——可能的或被动的理智那样的一种外加的能力或力量也罢。但是我愿意把你对待得更自由一些。把你看作是能动理智；甚至把你看做是可以分得开的；虽然这不是他们所想像那样的分开。因为，既然这些哲学家以为这个能动理智是世界上所有的人甚至所有的东西都有的，它作用于可能的理智，使可能的理智去知，就如同光作用于眼睛，使眼睛去看一样（由此他们习惯于把能动理智比做太阳的光，因而把它视为外来的，来自外边的东西）；因此我呢，我就宁愿把你看作（而且我看得出你很喜欢这样）是个精神，或者是一种特殊理智，你在肉体里面统治着。我再说一遍，问题不在于知道你是否可以同这个粗浊的肉体分得开，因此我不久以前曾说过，没有必要借助于上帝的能力来使你把你分开领会的那些东西分开，而是在于知道你自己是否不是什么别的物体，因为你可以是一个更精细、更稀疏而渗透到这个粗浊的肉体里面去，或者仅仅住在它的某一部分里面的一种物体。再说，不要以为直到现在你已经给我们指出来了你是一个纯精神的东西，一 点物体的东西都没有；而当你在第二个沉恩里边说，你不是凤.火、汽体、空气的时候，你应该记得我曾经向你提醒过，你说这话一点根据都没有。

你也说过，你在那个地方不去争辩这些东西；可是我没有看见你后来谈

过这伴事，没有看见你提出过任何理由来证明你不是这类性质的物体。我一直等待你在这里来做这件事；可是，假如说你说了或证明了什么东西的活，那只是说你不是这种粗浊的物体，对于这一点，我已经说过是没有问题的。

四、你说：不过，因为一方面我对我自己有一个清楚、分明的观念，即我只是一个在思维的东西而没有广延，而另一方面，我对于肉体育一个明白的观念，即它只是一个有广延的东西而不能思维。不过，首先，关于肉体的观念，我觉得是用不着费很多力气的；因为，假如你是就一般的物体的观念说的，我就不得不在这里重复我已经反驳过你的那些活，即你应该事先证明思维同物体的本质或本性是不能相容的；这样一来，我们就又陷于我们的第一个困难中去了，因为问题在于知道是否你，在思维的你，不是一种精细的、稀疏的物体，因为思维这种东西是同物体的本性不相容的。不过，因为当你说这话时，你指的仅仅是粗浊的内体，你认为你是同这种粗浊的肉体有分别、可以分开的，所以我并不反对你可以有物体的观念；可是假定，像你所说的那样，你是一个没有广延的东西，我坚决反对你有这样东西的观念。因为。我请你告诉我们，你怎么认为有广延的物体，它的形象或者观念能够被接受到你——也就是说，一种没有广延的实体——里边去呢？因为，要么这种形象是从物体产生的，那么因此它就必然是物体性的，它就必然有它的彼此判然相别的一些部分，从而它就必然是有广延的；要么它是从别处来的，而且是用别的方法而被感知的。不过，就是因为它必然表象物体，而物体是有广延的，那么它就必须要有各部分，因此它就必须是有广延的。否则，假如它没有各部分，它怎么表象各部分呢？假如它没有广延，它怎么能表象一个有广延的东西呢？假如它没有形状，它怎么去感知一个有形状的东西呢？假如它没有位置，它怎么能领会一个东西的这些部分高，那些部分低，这些部分在左，那些部分在右，这些部分在前，那些部分在后，这些部分直，那些部分弯呢，假如它没有多样性，它怎么会表象各种各样的颜色呢…因此物体的观念并不是完全没有广延的；但是，假如物体的观念有广延，而你没有广延，那么你怎么能接受它呢？你怎么能使它和你配合得上呢？你怎么掌握住它呢？你怎么感觉它逐渐暗淡下去而最后消失了呢？

然后，关于你对你自己的观念，在我主要关于第二个沉思上已经说过了，我没有更多的话说。因为，在那上面，大家看得很清楚，你决不是对你自己有一个清楚、分明的观念；相反，似乎你对你自己根本没有观念。因为虽然你肯定知道你在思维，可是你并不知道在思维的你是什么东西，因而尽管你清清楚楚地知道了这一个活动，但主要的你还不知道，即你还不知道这个实体是什么，而思维只是这个实体的许多活动之一。从而我觉我很可以用一个瞎子来比喻。瞎子感觉到热，听人说热是来自太阳的，因而会以为对于太阳有一个清楚明白的观念；这样，假如有人间他太阳是什么，他就会回答说这是一个发热的东西。但是你将会说，我在这里并不是只说我是一个在思维的东西，我还说我是一个没有广延的东西。不过，先不要说这是一件你并没有证明的事，虽然这在我们之间还是问题；我请你告诉我，你由此对你自己就有一个清楚，分明的观念吗？你说你不是一个有广延的东西；当然我由此就知道了你不是什么，并但不知道你是什么。怎么！为了对于某一个东西有一个清楚、分明的观念，也就是说，有一个真实、自然的观念，难道不是必须正面地认识那个东西本身是什么，也就是，姑且这样说，肯定地认识那个东

西吗？光知道它不是什么就够了吗？谁要是仅仅知道布塞法勒[①]不是一个苍蝇，他对于布塞法勒就算有一个清楚、分明的观念吗？

然而，为了不更多地在这上面纠缠，我只请问你：你说你是一个没有广延的东西；那么你不是渗透到全身去吗？当然我不知道你要怎么回答；因为虽然在一开头时我认为你仅仅是在大脑里，这不过是仅仅由于猜测，而不是真正相信这是你的意见。我的猜测是根据你不久以后所说的那句话。你说：灵魂并不直接接受肉体一切部分的感染，而仅仅接受大脑的感染，或者也许大脑的最小的那些部分之中的一个部分的感染。不过这并不能使我完全肯定你究竟是在大脑里，还是在大脑的一部分里；因为你可以是散布在全身里而只能在一部分里感觉到；正好像我们乎常所说的：灵魂散布在全身，然而它只能在眼睛里去看。

底下这些话也使我怀疑。你说：虽然全部灵魂似乎是结合在全部肉体上，……。因为在那里你真地并没有说你结合在全部内体上，但是你也并没有否认。不过，不管怎么样，我们首先假定，假如你愿意的话，你散布在全身，不管你和灵魂是同一的东西也罢，你和灵魂不是同一的东西也罢，我请问你，你——你从头顶一直到脚底，你和你的肉体一般大，你的肉体有多少部分，你就有多少部分来同它配合——你难道没有广延吗，你要说你没有广延，因为你在整个身体里边是整个的，而在每一部分里也是整个的吗？如果你是这样说，那么我请问你，你怎么去理解它呢？同一的东西能够同时在许多地方都是整个的吗？不错,宗教信仰教导我们圣体[①]的神圣的神秘性就是如此；但这里我说的是你，除了你是一个自然的东西以外，我们在这里考察的东西是仅就这些东西之能够被自然的光明[②]来认知的角度上考察的。既然如此，够能领会有好些地方而没有好些东西住在那里吗？一百个地方比一个地方多吗？假如一个东西是整个地在一个地方，它能够又在别的地方吗，假如它不是在它自己之外，就像第一个地方在其余的地方之外一样？你愿意怎么回答就怎么回答吧：不过，要知道你究竟是整个地在每个部分中呢，还是你是按照你自己的每个部分而在你的肉体的每个部分里，这至少是一件不清楚、不确定的事情；而既然任何东西都不能同时在许多地方这件事是更为明显的，那么你不是整个地在每个部分里，而仅仅是整个地在整个里，从而你是按照你的每个部分而散布在全身，因此你不是没有广延的这件事也是更为明显的。

我们现在假定你仅仅是在你的大脑里，或者是你仅仅是在你的大脑的最小的一些部分之一里，你看这也仍然是不妥当的；因为不管这个部分是多么小，它也仍然是有广延的，而你也和它一样，因而你也是有广延的，并且你也有许多小部分，和它的一切小部分相配合。你不是也许会说，你把你和大脑连结起来的那一小部分当作一个点吗？我不能相信是这样。不过，就算是一个点吧，可是，假如说这是一个物理学上的点，同一的问题照样存在；因为这个点是有广延的，而且决不是没有部分的，假如这是一个数学上的点，

---

① 布塞法勒（Bucephale）是罗马帝国亚历山大大帝的坐骑的名字。

① “圣体”是天主教的“圣事”之一，是一种直径约三厘米大小的、跟纸一样薄的面饼，代表面包和酒，按照天上教的迷信说法，它真实地、物质地包含了耶稣的血肉、灵魂和神圣性，教徒吃了它、就和耶稣在灵魂与肉体方面全面结合在一起。

② 即从理性上而不是从信仰上。

你首先知道这是我们的想像做成的，事实上并没有点。不过，我们假定有点，或者不如说，假想是在大脑里有这些数学的点，你结合在其中的一个点上，你就住在这个点里，那么请你注意，这个假想是毫无用处的；因为，不管我们怎么假想，你也必须是正好在神经交汇的地方，为灵魂所通知的一切部分都是从那里把感官所知觉的东西的观念或形象传递给大脑。可是，首先，全部神经并不达到一个点，这或者是因为由于大脑一直延长到脊髓，因而在背上散布着的许多神经都达到并终止到脊髓上；或者是因为大家注意到伸向脑袋的中间的神经并不都终止于（或达到）大脑的同一个地方。即使它们都达到一个地方，它们的交汇也并不能终上于一个数学的点上；因为这是一些物体，不是一些数学的线，不能汇集、结合到一个点上。即使它们可以汇集、结合到一个点上，沿着神经流动的动物性精气也既不能从那一个点里出来，也不能进到那一个点里去，因为它们是物体，而物体不像数学的点的那样，它不能不在一个地位，不能越过一个不占地位的东西。就算它能不在一个地位，能越过一个不占地位的东西吧，不过，就像这样地存在于一个既没有地方，也没有部位，既没有左、右，也没有上、下的点里的你，你总不能辨认出东西从什么地方来，向你报告什么。关于你必须发送到全身来传达感觉和运动的那些精气，我认为也是那样，且不说不可能理解你怎么把运动印到那些精气上，假如你是在一个点里，假如你不是一个物体，或者假如你没有一个物体用来整个地接触和推动它们的诺。因为，假如你说它们是自动的，而你只是指导它们的运动，你要记得你在某一个地方曾说过物体不能自动，因此我们可以推论你是它的运动的原因。然后请你给我们解释，没有某种专注，没有从你这方面的某种运动，这种指导怎么进行？没有能动和所动的接触，一个东西怎么能对于另外一个东西去进行专注和努力并且让它动起来呢，既然自然的光明告诉我们只有物体才能触动和波触动，那么没有物体怎么能有这个接触呢？

不过，既然应该是由你来告诉我们说你是一个没有广延的东两，因而是没有物体性的东西，那么我为什么在这里耽搁那么多时间呢？我不认为你想用大家习惯说的：人是由肉体和灵魂合成的这句话做证明，好像说假如把物体这个名称给了这一部分，那一部分就不能称之为物体。因为，假如是这样的话，那么你就使我可能这样地区分：人是由两种物体合成的，一个是粗浊的，另一个是精细的；既然把物体这一通常的名称给了前者，那么就把后者称为灵魂或精神。对于其他动物也可以这样说，我相信你是不会同意它们也有同你一样的一个精神的，这且不说，只要你让它们具有它们的灵魂，这对它们来说就足够了。因此，当你结论说你和你的肉体肯定是有分别的，你看得出，很可以同意你这一点，但你不能因此就不是物体性的，不是一种非常精细、稀疏的物体，有别于另外一种粗浊的物体。

你接着说：因而你可以没有它而存在。可是当人们同意你可以没有这个粗实、浊重的身体而存在，就如同苹果香气从一个苹果出来，散布到空气里的时候一样，这对你有什么好处呢？当然，这比我以前所谈过的那些哲学家所想的还稍多一些，他们认为你一死就什么都完了，不多不少正如同一个形状一样，面一改变，这一形状就完全消失了，就完全不存在了。因为，并不像他们所想的那样，认为你只是物体的样态，而是除此而外你还是一种轻微的、精细的物体性的实体，因此我们不说你死了以后就完全消灭了，你又重新陷入你最初的无的状态中去，而是说你残存在你的彼此如此分散、孤立的

各部分之中；由于你的各部分的过大的折散，分离的原故，你就不可能再有思维了，你就没有权利再说你是一个在思维的东西，或者是一个精神，或者是一个灵魂了。不过，我之反驳你所有这些东西，不是由于我怀疑你打算得出来的结论，而是由于我不相信你就这个问题所提出来的论据。

五、在这以后你又推论一些属于这一类的别的东西，对于所有这些东西，我都不打算坚持。我只提出一件事情。你说：自然也用疼、饿、渴等等感觉告诉你，你不仅住在你的肉体里，就像一个舵手住在他的船上一样，而是，除此而外，你和它非常紧密地结合在一起，融合、掺混得像一个整体一样地同它结合在一起。因为，你说，假如不是这样，那么当我的肉体受了伤的时候，我，这个仅仅是一个在思维的东西的我，就不会感觉到疼，而只会用理智去知觉这个伤，就如同一个舵手用视觉去知觉是否在他的船上有什么东西坏了一样。当我的肉体需要饮食的时候，我就直截了当地知道了这件事，用不着饥渴的模糊感觉告诉我，因为，事实上这些饥、渴和疼等等感觉不过是思维的某些模糊方式，它们是取决于，并且来自精神和肉体的联合，就像（姑且这样说）混合起来一样。这话说得实在不错，但是仍然没有解释出来：假如真地像你所说的那样，你是非物质的，不可分的，没有丝毫广延，那么这种结合，这种类似的混合或混杂，怎么能对你相称呢？因为假如你不比一个点大，你怎么能和那么大的全身来结合或联合到一起呢，至少你怎么和大脑或大脑的最小的一个部分连结起来呢，那一部分，就像我以前说过的那样，不管怎么小，也得有个大小，或有个广延吧？假如说你没有各部分，那么你怎么和那个物质的最精细的部分混合或类似混合在一起的（你承认你是和它们联合在一起的），既然没有互相能够混合起来的部分就不可能有混合这个事实？假如你完全不同于这个物质，你怎么和它混合起来，和它合成一个整体呢？既然一切组合、结合或联合都只能在各部分之间才能有，那么这些部分之间不应该有一定的相称性吗？但是在一个物体性的东西和一个非物体性的东西之间，你能够领会已有一个什么相称性吗，我们能够理解，比如说，在一块轻石里边，空气和石头是怎么掺混和结合在，一起而成为一种真正的、自然的组合物吗？不过在石头和空气之间的相称性要比物体和精神之间的相称性大得多，因为石头和空气都是物体，而精神完全是非物质性的。再说，一切结合，不应该是由两个结合起来东西的非常紧密、非常亲切的接触而成的吗？可是，我刚才说过，没有物体，怎么去接触呢？一个物体性的东西怎么能把一个作物体性的东西拿过来接合和连结到它自己上呢？或者，非物体性的东西怎么能附着于物体性的东西上来互相结合，连结合起来，假如在它里边没有任何东西可以用来连结它或用来被它连结呢？关于这一点，我请你告诉我，既然你自己承认你能感觉疼，那么像你那种性质和情况，也就是说，你是非物体性的，没有广延的，你怎么能够经验这种感觉呢？因为疼的印象或感觉，假如我理解得不错的话，是来自各个部分的一定的拆散或分离，这种拆散或分离是在什么东西溜进各个部分之间以致断绝了它们以前存在的连续性的时候发生的。不错，疼是一种违反天性的情况；不过，一种东西，它天性一向是一致的、单纯的、同一方式的、不可分的、不可能接受改变的，怎么能把它置于违反天性的情况中去呢？疼既然是·一种变坏，或不能没有变坏而发生的情况，那么一种东西，它既然是比一个点还更不可分，不可能改变成为别的东西或不可能让它不再是它之所以为它的东西而不完全消灭，那么它怎么能变坏呢？再说，当疼是自脚上、胳臂上以及其他好几部分一起

发生的时候，在你里边不是必须要有许多不同的部分来把疼不同地接受到里边去，以免于使疼的感觉模糊不清，使你觉得好像光是来自一个部分。不过，总而言之，总的问题仍然存在，即要知道物体性的东西怎么被感觉，怎么和非物体性的东西进行交通，在物体性的东西和非物体性的东两之间的相称性怎么能建立起来。

六、对于你后来为了指出在上帝和你之外在世界上还有别的东西存在而非常丰富地、非常漂亮地论证的其他东西，我就都不提了。因为首先你推论你有一个肉体和一些内体的功能，此外在你的年体周围还有许多别的物体，那些物体把它们的形象送到你的感官里边，这些形象就是这样地从那里传到你那里，并且在你里边引起来快乐和痛苦的感觉，这些感觉就告诉你对这些物体要去趋就或者躲避。

从所有这些东西里边，你最后得出这样一个结论，即：既然你所有的全部感觉通常在物体的安与危上向你报告的多半是真的而不是假的，那么你就不用害怕感官每天告诉你的那些事物都是假的。关于你在睡着时做的梦，你也认为是这样。梦不能同你的生活的其他一切行动连结起来，象你醒着所遇到的那些事物那样；这就说明在你思想里边有真实性的东西，必然是在你醒着的时候所有的那些，而不是在你梦中的那些。由于上帝不是骗子，因而，你说，你必然在这上面就没有受骗，而在你醒着的时候向你表现得如此显明的东西，也一定不可能不是真实的。你在这方面的虔诚实在令我敬佩，同样也必须承认，你在你的著作中的最后几句话也是非常有道理的：人生是有可能会犯很多错误的，必须承认我们的本性存在着弱点和缺点。

先生，以上这些就是我在心里对于你的《沉思集》所想到的一些意见；不过，我把我在开头时所说过的话再说一遍：这些意见没有什么重要，不值得你去费心；因为我不认为我的判断值得你重视。因为，比如一块肉很合我的口味，而我看到它不合别人的口味，这时我并不认为我的口味比别人的口味高；同样，当一种意见让我喜欢而别人并不以为然的时候，我决不想我的意见是最真实的。我倒相信“各有所好”这话说得十分好；我认为要让大家都有同样的感觉和要让各人的口味都一样，这差不多是同样不公道的。我这样说，是为了使你相信，我不反对你对我这些意见随便做怎样的判断，或者甚至认为它们毫无价值，只要你承认我愿为你效劳的感情，只要你不忽视我对于你的品德的尊敬，这对我就已经足够了。说不定我也许说了什么失礼的话，因为在争论的时候比较容易激动，这是常有的事。假如是这样的话，那决不是我的本意，我完全同意把它从我的文章里边涂掉；因为我可以向你保证，我最初和唯一的意图只在于享有你的友情的荣誉，并且把这种友情完整无缺地保存下来。再见。

著者对第五组反驳的答辩笛卡尔先生致伽森狄先生

先生：

你同一篇那么漂亮、那么讲究的讲话攻击了我的《沉思集》，而且我认为这篇讲话对于进一步阐明我的《沉思集》的真理是那么有用，因而对于你不厌其烦地从事这项工作，我不胜感激之至，同时对于尊敬的麦尔赛纳神父邀请你这样做，我也同样对他表示万分感谢。麦尔赛纳神父对于追求真理一向是非常热心的，特别是当这种真理能够有助于增加上帝的荣耀时更是如此。他认为，要判断我的论证是否正确，没有比使用以下这种办法更合适的了，即把我的论证交给公认为才学超众的某些人去检查，以便看看他们给我提出的各种问题，我是否都能妥善地一一予以回答。他的这种看法是很正确的。为此目的，他邀请了许多人，得到其中好几个人的响应。我很高兴你也接受了他的邀请，因为，虽然你在反驳我的意见上所使用的不是哲学家的道理，而是演说家的口才，用以回避那些道理，不过，这无碍于使我感到非常愉快；而更让我高兴的是，由此我敢说，要在你所读过的以前那些反驳[②]里所包含的那些道理之外，再向我提出什么新的道理，那是不容易的。因为，假如有什么新的道理，你当然是不会放过的。我猜想你在这方面的全部意图，不过是要告诉我那些人为了回避我的道理所能采取的是些什么办法，同时使我有可能对那些手段加以预防。那些人，他们的精神陷入感官里边如此之深，以致除了用想象而外，什么也体会不了，从而不适于做形而上学思考。因此，不要以为我在这里对你做的答辩是向一个十全十美、精明强千的哲学家（我知道你就是这样的一个哲学家）的答辩，而是把你算在那些行尸走肉的行列里，因为你就是惜用了他们的面貌的；我对你做的答辩不过是我想要对他们做的答辩。

对反驳第一个沉思的答辩

你说你对我把精神从旧的成见中摆脱出来的这种办法表示赞成，实际上这种办法是没有人能够反对的。可是你要我直截了当用很少几句话，这就是说，简言之，马马乎乎地、用不着那么小心谨慎地去做就行了，好象清楚我们自从幼年时期以来所积累的全部错误、我们能够把我们毫不犹豫地认为必须做的事情都做得非常正确，是那么容易似的。可是，不错，我看得出你本来是想要告诉我，有很多人嘴上虽然说必须小心从事以避免成见，可是他们从来不去避免成见，因为他们并不真想避免成见，而且认为不应该把他们一旦当做真实的而接受过来的东西看做是成见。当然，你在这里把他们的角色扮演得唯妙唯肖，并且把他们有可能反驳我的那些东西一个也不漏掉。不过，你所说的那些话连一点哲学家的味道都没有。因为，你说用不着去假想一个骗人的上帝，或者去假想我是在睡梦中。一个哲学家会认为有必要说出为什么不能加以怀疑的理由；如果他没有什么理由（因为实际上并没有什么理由），他就不会说出这种话。他也不会说什么只要在这个地方把我们不信任的理由归之于人类精神的不明智或者我们本性的弱点就行了。因为，为了改

[①] 本篇是根据法文第二版译的。法文第一版映。

[②] 指前面的四组“反驳”而言。

正我们的错误，用不着说我们之所以犯错误就是由于我们的精神不很明智，或者由于我们的本性残缺不全；因为这和我们说我们之所以犯错误是因为我们本来就好犯错误是一样的。当然，由于害怕对于凡是我们有可能在上面犯错误的东西过于轻信起见，于是我们对那些东西都一律加以警惕，就象我所做的那样，我们不能否认那会是更有好处的。一个哲学家也不会说把一切东西都假定是错误的，这就是我不惜从我的旧成见中解脱出来而去采取一个另外的、完全新的成见。他也不会首先试图指出象这样的一种假定有可能使我们得出来错误的结论。可是恰恰相反，你不久以后说我不可能勉强我自己对我假定为错误的那些东西的真实性和可靠性加以怀疑；也就是说，我不可能采取你提出要我提防的那种成见。一个哲学家对于这种假定，和他看到有人要弄直一根弯了的棍子就要把这根棍子向另外一个方向弯时一样，并不感到有什么奇怪，因为他知道人们就是经常把假的东西当做真的，以便更进一步阐明真理，比如天文学家们就想象出天上有一个天球赤道、一个黄道带和其他的圆圈，几何学家们就在既定的图形上加上几条新的线。哲学家们也经常这样做。而那个把这叫做装腔做势、弄虚做假，追求拐弯抹角、稀奇古怪的东西，说这不适合一个哲学家的坦率精神和追求真理的热诚态度的人，充分表露了他自己既不愿意使用哲学的坦率精神，也不愿意讲什么道理，只不过是玩弄词藻、花言巧语一番罢了。

对反驱第二十沉思的答辩

一、你在这里不是向我讲道理，而是进一步用花言巧语来和我们开玩笑：因为当我正正经经他讲话时，你却认为我是在开玩笑，而当我只是用疑问的形式、按照一般人的见解来提出的东西时，你却把它当做认真地、确有把握地这样说的。因为，在我说凡是由感官接受过来的印证，都必须认为是不可靠的，甚至是假的时，我是真心这样说的；这对于更好地理解我的沉恩来说是如此必要，以致不能或者不愿意承认这件事的人是不可能说得出什么值得答辩的相反的话来。虽然如此，必须注意生活上的行动和追求真理二音之间的区别。追求真理，这是我反复说过多次的；因为，至于说到生活上的行动，不联系到感官，那是非常荒唐的。因此人们经常嘲笑那些怀疑论者，他们把世界上的一切事物忽视到如此地步，以致必须由他们的朋友们看守住他们，以便防止他们自己陷入深渊，就是为了这个原故，我在另一个地方说：一个有良知的人不能真正对这些事物有所怀疑。可是，当问题在于追求真理，在于知道人类精神能够靠得住地认识到什么东西时，不愿意认真地把这些东西当做不可靠的、甚至当做假的来抛弃掉，以便指出那些用这样的办法抛弃不掉的因而是更确实的、更能被我们认识的、更可靠的东两，这无疑是完全违反理性的。

至于我说我还不充分认识什么是一个在思维的东西，这并不象你说的那样是我认真这么说的，因为我已经在那个地方给它做了解释；我说我决不怀疑物体的本性在于什么，以及我并没有给它加上什么本身自动的性能，我也不是认真这么说的：我说我把灵魂想象为一阵风或一个火焰，以及我仅仅是在这个地方按照一般人的见解所讲的、为了以后指出都是错误的其他类似的东西，都不是认真这么说的。可是你说我把走路、感觉、吃饭等等功能归之于灵魂，以便你接着就加上这样的话：这些我都同意你，只要我们保持住你

在精神和物体之间所划的区别就行，你说的是老实话吗？因为我在这个地方明明白白他说吃饭只应归之于肉体；至于感觉和走路，我也绝大部分归之于肉体；关于那些东西，我归之于灵魂的仅仅是一个思维。

二、还有，你有什么理由说用不着费那么大的事来证明我的存在？不错，既然我还没有能够使你理解我的思想，那么我认为我有充分的理由从你的话本身猜测到我费的事还不够大；因为，当你说我从我的任何一个行动中都本来可以毫无差异地得出同一的结论时，你完全弄错了，因为这些行动中没有一个是我完全清楚的，我是指这种形而上的可靠性说的，除了思维以外，在这里问题只在于这种形而上的可靠性。因为，举例来说，我散步，所以我存在，这个结论是不正确的，除非我具有的、作为内部认识的是一个思维，只有关于思维，这个结论才是可靠的，关于身体的运动就不行，它有时是假的，就象在我们的梦中出现的那样，虽然那时我们好象是在散步，这样从我想我是在散步这件事我就很可以推论出我的精神（是它有这种思想）的存在，而不能推论出我的身体（是它在散步）的存在。其他一切也都是这样。

然后你用一种相当风趣的口吻绘声绘色地（人们称之为活灵活现地）开始问我，不再把我看成是一个整个的人，而是把看成是一个跟身体分开的灵魂；在这上面你好象想要告诉我这些反驳不是出自一个精明的哲学家的头脑，而是出自一个依附于感觉和肉的人的头脑。肉啊！或者不管你是什么吧，不管你愿意人们把你叫做什么吧，请你告诉我，你真是那么跟精神无缘，以致你竟没有能够看出我已经改正了一般人的那种想象吗？用一般人的那种想象，人们误以为在思维的东西就是跟风或者这一类的别的物体一样的。因为，当我指出，人们可以假定世界上没有风，没有火，没有其他任何东西，可是，无论如何，用不着改变这个假定，我用来认识到我是一个在思维的东西的所有那些事物却一成不变地在那里时。我已经改正了一般人的那种想象。因此，你接着向我提出的所有问题，比如说，我为什么不能是一阵风？为什么不能充实一个空间？为什么不能以许多方式被推动起来？以及其他类似的问题，都是无的放矢，毫无意义的，因而用不着回答了。

三、你接着说的那些话也没有更多的说服力，比如，如果我是一个精细的、稀薄的物体，我为什么不能是被营养的呢？等等。因为我坚决反对我是一个物体，由于你反驳我的差不多都是一回事，而且你攻击我的不是我的理由，而是把我的理由歪曲成为就好象它们一点价值也没有，或者把它们说成是不完满、残缺不全的之后，你从那里找到借口，对我发出了许多反驳，这些反驳使不内行于哲学的人常常反对我的结论，或者反对其他类似的东西，或者甚至反对跟我的结论丝毫无关的东西，这些东西有的和主题毫不相干，有的我已经驳斥过，解决过了，因此，为了一劳永逸地结束这些反驳起见，我用不着对你的提问一一进行答辩，否则我就必须对于我上面说的那些话再说一百次。不过，我对于我认为有可能让那些有一点内行的人感到困难的一些问题想稍微再说几句。至于那些不大讲道理而只愿意说废话的人，对于他们的同意与否，我是不大在乎的，我不愿意浪费时间去做无谓的论证来争取他们的同意。

首先我要指出，你没有任何证明就硬说精神跟身体一起生长、一起衰弱，这话我不相信。因为，由于精神在一个孩子的身体里并不如在一个成人的身体里行动得那么完满，由于精神的行动时常能够被酒或者其他的物体性的东西所阻碍，这不过是说明在它和身体结合在一起时，它是把身体当做一个工

具来使用，让它去做它一般所从事的这一类的活动，而并不是身体让精神比它自存时更完满或者不如它自存时完满。而你从那里得出来的结论并不比你从下面这件事得出来的结论更好，即一个工匠每次使用一个不好使的工具就工作不好时，你就得出结论说，他是从他的工具的好使中得到他的技巧和他的技术上的学问的。

也应该指出，肉啊！好象你一点也不知道什么是使用理性，因为，为了证明我的各感官的联系和我对备感宫的信赖不应怀疑起见，你说虽然我有时不用眼睛好象也感觉到非用眼睛不能感觉的东西，可是我并没有一直犯同样的错误，就好象虽然有一次看出错误也没有充分的理由来怀疑一件东西似的，就好象我们每次弄错都可以发现错误似的；因为，相反，错误仅仅在于它并不象它所表现的那样。最后，因为在你自己一点理由都没有的时候，你时常向我要理由，而其实是你自己应该有理由，所以我不得不告诉你，为了很好地进行哲学思考，并不需要把那些我们不知道其真实性因而并没有当做真实的东西接受下来的都证明是假的，而是必须仔细注意不要把我们不能证明为真实的东西都当做真实的接受下来。这样，当我觉得我是一个在思维的实体并且关于这个实体我做成一个清楚明白的概念，在这个概念里一点也不含有属于物体性实体的概念的东西时，这就完全足以使我确信，就我对我自己所认识的来说，我仅仅是一个在思维的东西，这是我在第二个沉思里所确信的全部东西，我们现在所谈的就是第二个沉思。我不应该承认这个在思维的实体是一个精细的、纯粹的、稀薄的……物体，因为在第二个沉思里我没有任何理由使我这样地相信；如果你有什么理由，那么应该告诉我的是你，而不应该要求我，让我来证明什么东西是假的，理由仅仅在于我不知道它，所以才不承认它。因为你这样做跟以下的说法没有什么区别：比如我现在是在荷兰，你说如果我不先证明我不是在中国，同时也不是在世界上其他任何地方，我说我在荷兰就不应该让人相信，因为也许有可能，由于上帝的全能，同一的物体可以同时在几个地方。当你接着说我也应该证明动物的灵魂并不是物体性的、身体丝毫无助于思维时，这显出你不仅不懂得证明一个东西的责任究竟在谁，而且也不知道每一个人应该证明的是什么；因为，对我来说，我既不相信动物的灵魂不是物体性的，也不相信身体丝毫无助于思维；我只是说这里不是检查这些东西的地方。

四、在这里你感到暖昧不清的原因是由于对灵魂这一词的理解不同；不过对于这一词我已经说明了那么多追，因而我耻子在这里再重复了。我要说的仅仅是，名子一般是由无知的人起的，这就使这些名子不总是跟它们所意味着的东西那么恰当。虽然如此，自它们一旦被人接受了之后，我们就不能随便加以改变，而只能在我们看到它们的意义没有被很好地理解的时候改正它们的意义。这样，因为最初起那些名子的人也许没有在我们心里把我们由之而吃饭、生长以及不用思维而做的、跟动物做的同样的其他一切活动的这个本原，同我们由之而思维的本原区分开来，他们把二者都叫做灵魂，而当他们以后看到思维是不同于吃饭时，他们就把在我们心中具有思维功能的那个东西叫做精神，并且认为这是灵魂的主要部分。而我，注意到我们由之而吃饭的这个本原跟我们由之而思维的本原完全不同，我就说灵魂这个名子，当它同时既指这个又指那个的时候，是有歧义的，而为了使这个本原被确切地当做第一行动或人的主要形式时，它应该仅仅是指我们由之而思维的这个本原说的，我绝大部分时间都是把它叫做精神以便避免这种歧义和暖昧。因

为我并不把精神看做是在思维的这个整个灵魂。

可是你说，你很难知道是不是灵魂一直在思维。不过，既然灵魂是一个在思维的实体，它为什么不一直在思维？如果我们不记得在我们母亲肚子里或者在昏睡时我们思维了些什么，这也没有什么奇怪，因为我们连当我们成年、健康、清醒的时候甚至对于我们明明知道曾经思维的事都想不起来；这是因为，要把精神在它同身体结合的时候曾经思维过的事想起来，必须是这样才行，即把某些思维的痕迹印在大脑里，精神向着这些痕迹转动并且把它的思维结合到这些痕迹上去，它才能想起来。而如果一个孩子或者一个昏睡的人的大脑不适于接受象这样的一些印象，这有什么奇怪呢？

最后，当我说也许有可能是，我还不认识的东西（即我的身体）跟我已经认识了的我（即我的精神）没有什么不同，这我一点也不知道，我也不去争辩，等等时，你反驳我说：如果你一点也不知道，如果你不去争辩，那么为什么你说你决不是那些东西？在这个地方说我承认了我不知道的东西，这是不对的；因为，正好相反，由于那时我还不知道身体跟精神是一回事还是不是一回事，我并没有想承认什么，我考虑的仅仅是精神。一直到最后，在第六个沉思里，我才不仅承认，并且非常清楚地证明了精神实际上是同身体有区别的。可是你自己在这上面却犯了很大的错误，因为你没有拿出一点点理由来说明精神跟身体没有区别，不经过任何证明就对它加以肯定。

五、我关于想象所说的话，如果仔细加以注意，是相当清楚的，可是对于那些从来不深思熟虑、对于所想的事情不做任何思考的人，如果好像不清楚，那也没有什么奇怪。不过，我要提请他们注意，我确信决不属于我对我自己的这种认识的东西，跟我以前说过的、我不知道那些东西是不是属于我的本质，并没有什么矛盾，因为属于我的本质跟属于我对我自己的认识完全是两回事。

六、非常好的肉啊！你在这里所说的一切，我觉得并不算什么反驳，而只不过是一些无味的叨唠罢了，因此用不着加以反击。

七、你在这里仍然继续你的无味叨唠，我没有必要象对待其他那些叨唠那样来加以驳辩，因为这里不是考虑这些问题的地方，因为精神在自我深思和反思它自己是什么的时候，很可以体验到它是在思维，而体验不到兽类有没有思维，只有在考虑它们的活动时才可以从结果上追溯其原因时发现它们有没有思维。我也不纠缠在你用我的口气说出粗野的话的地方来驳斥你，因为我只需告诉你一声就够了：读者们说你引证别人的话时不忠实。不过我经常指出我们能够用以认识精神是与身体不同的那种真实的标志，这标志就是：精神的全部本质或全部本性就在于思维，而身体的全部本性就在于身体是有一种广延性的东西，而思维与广延，二者毫无共同之处。我也经常十分清楚地指出，精神可以不倚靠大脑而行动，因为，毫无疑问，当问题在于做成一种纯智力活动时，大脑一点用处也没有，只有在感觉或者想像什么东西的时候，它才有用处。当感觉或者想像被强烈地振奋起来，比如大脑万一受了刺激，那时精神虽然不能很容易地领会别的东西，可是我们却体验到，在我们的想像不是那么强烈的时候，我们还是能够经常领会到跟我们想像的完全不同的什么东西的，就如同我们在睡梦中觉察到我们是在做梦的那样；因为，不错，我们梦着的是我们想像的一个结果，不过，使我们觉察到我们的梦的却只能单独是理智的工作。

八、你在这里同经常在别处一样，不过是说明对于你试图加以指责的东

西你并不理解罢了；因为我并没有从蜡的偶性的概念中抽象出蜡的概念，我不过是想指出蜡的实体如何由偶性表现出来，对它的知觉，当它是清楚、分明的，并且在对它加以恰当的深思之后给我们表现得明显的时候，是和平凡、模糊的知觉多么不同而已。肉啊！我看不出你根据什么论据就那么肯定地确认一只狗用同我们一样的方式来分辨和判断，除非是因为你看到它也是由肉组成的，你就信以为在你身上的东西也同样在它身上出现。对于不承认在狗的身上有什么精神的我来说，我认为在它身上一点也没有跟属于精神的东西相同的东西。

九、我很奇怪你会认为我在蜡上所观察的一切东西都足以证明我清楚地认识到我存在。而并不证明我是什么或者我的本性是什么，因为一个如果缺少另一个就不能得到证明。同时关于这一点，除了人们对你说人类精神是什么气味，什么滋味，或音是由什么盐，什么硫，什么汞组成的而外，我看不出你能希望更多的东西；因为你想要用一种化学实验那样，我们按照酒的样子把它用蒸溜器来蒸，以便知道有什么东西进到它的本质的组成里边去。肉啊！这对你来说，以及对所有把什么都领会得糊里糊涂、不知道对每一件东西该研究什么的人来说，一定是合适的。可是，至于我，我从来没有想到过，为了把一个实体弄明白，不是需要去发现它的各种不同的属性，而是需要其他东西。我们越是认识某个实体的属性，我们也就越是完满地认识实体的本性；这样，我们就能够在蜡里分辨出来凡种不同的属性：一个是它是白的，一个是它是硬的，一个是它是由硬变成液体的，等等。同样，在精神里也有那么多的属性：一个是它有认识蜡的“白”的性能，一个是它有认识软硬的性能，一个是它能认识这个软硬的变化或液化，等等。因为有人能认识软硬而不能认识白，一个天生的瞎子就是那样，其余的也一样。因此人们清楚地看到，除了我们的精神，没有什么东西我们能够认识它的那么多的属性，因为人们在其他东西里认识多少属性，在精神里就数得出多少它所认识的东西的属性，从而它的本性比任何别的东西更容易认识。

最后，你在这里捎带着指责我，说我既然在我里边仅仅承认了精神，可是我却谈到我看见和摸到的蜡，而这是不用眼睛和手就做不到的。可是你本来应该注意到我特别警告说在这里问题不在于看和摸，因为看和摸是要通过物体性器官的媒介才能做的事，而是仅仅在于看和摸的思维，这是用不着那些器官的，就像我们每夜在梦里所体验的那样；你肯定是注意到了，你不过是想让人看一看那些不去下功夫来很好地理解一件事物而专门去吹毛求疵的人是能够创造出多少荒唐无稽和强词夺理的事情来的。

对反驳第三十沉思的答辩

一、好极了！你终于在这里拿出来一点反对我的道理，这是我直到现在还没有看到你这样做的。因为，为了证明这不是一个确定无疑的准则，以及我们领会得非常清楚、非常分明的东西并不都是真的，你说有那么多伟大的人物，他们虽然似乎本来已经非常清楚、非常分明地认识了许多事物，却认为真理是隐藏在上帝本身的心里或者是隐藏在无底的深渊里。在这一点上我承认这是以别人的威信做的非常高明的论证。不过，肉啊！你应该记得，你现在是跟这样的一个精神讲话，这个精神已经完全摆脱了物质性的东西到如此程度，以致他甚至连在他以前是否有人都不知道，从而对于那些人的威信

也无动于衷。你接着关于怀疑论者的那些话也说得头头是道，可是什么也证明不了；你所说的有些人拼死命来维护他们的错误见解也同样证明不了什么，因为人们对他们那么顽强她确认的东西是他们领会得清楚、分明的这一点，无法证明。最后，你接着说，用不着费那么大的力气去证实这个准则的真实性，而是要指出一种有效的办法以便认识当我们以为清楚、分明地领会了什么事物时，我们到底是弄错了还是没有弄错就行了，这是非常正确的。不过，我也必须说明，我在适当的地方也正好这样做了，首先把成见去掉，接着解释全部的主要观念，最后把清楚、分明的观念同模糊不清的观念分别开来。

二、你想要证明我们的一切观念都是外来的，来自外界的，没有一个是由我们做成的，你说，因为精神不仅具有领会外来观念的能力，而且具有用若干方式加以集合、分割、放大、缩小、组合、等等

的能力，从而你得出结论说，由精神用组合、分割等方式做出来的关于怪物的观念并不是由情神做成的，而是来自外部的，或者是外来的，你的这种推论，当然是我很赞赏的。不过，你也可以用同样办法证明普腊克西特[①]什么雕像也没有雕刻过，因为从他本身，他并不具有他用以雕刻的大理石：也可以说，你也并没有做过这些反驳，因为你是用一些话把这些反驳组合起来的，而这些话并不是你发明的，而是你从别人那里借用来的。不过，当然，一个怪物的形式并不包含一只山羊或者一个狮子的组成部分里，你的这些反驳的形式也并不包含在你所使用的每句话里，而仅仅是包含在这些东西的组合和安排里。我也很赞赏你说的，假如一个动物的观念，一个植物的观念，一块石头的观念，以及一切普通观念都不在精神里，那么人们称之为一个东西的观念也不会存在于精神里。这就好象说，为了认识我是一个在思维东西，我必须认识动物和植物，因为我必须认识人们称之为一个东西的东西，或者认识一般说来一个东西是什么。你关于真理所说的一切也同样不对。最后，由于你所攻击的都是我没有肯定下来的东西，因而都是无的放矢三、为了反驳我认为人们可以怀疑物质的东西的存在性所根据的那些理由，你在这里问我为什么我在地上走，等等。在这上面显然你又陷入了第一个困难中去了；因为你把有争议的、需要证明的东西当作根据了，比如说我在地上走是千真万确的，是丝毫无可怀疑之处的。

在我反驳我自己并且我已经提出了解决的办法的地方，你又加上了这样的一个反驳，即为什么在天生的瞎子的心里没有颜色的观念，或者在天生的聋子的心里没有声音的观念？这恰好让人看出你白费力气，达不到任何结果；因为，既然有时我们体验到，我们眼睛虽然闲着，在我们心里也照样能刺激起来颜色和光的感觉，那么你怎么知道在天生的瞎子的心里没有颜色的观念呢？而且，即便可以同意你所说的那些话，否认物质的东西的存在性的人仍然可以说天生的瞎子没有颜色的观念是因为他的精神缺少形成颜色的观念的能力，这跟你说的他没有颜色的观念是因为他缺少视觉，不是同样有道理吗？

你接着关于太阳的两个观念所说的话什么都证明不了；不过，你把这两个观念当作一个，因为它们都是涉及同一的太阳的观念，这就如同你说真和假，当它们说的是一个东西的时候，是毫无区别的一样；而当你否认人们应

[①] Praxitele，古希腊著名雕刻家，曾雕刻过爱神维纳斯的雕像，约生于公元前 390 年。

该把我们从天文学的道理推论出来的那个观念称之为观念时，你把观念这一名称局限于仅仅是任意构画出来的影象，这和我特别建立的意义正好相反。

四、同样情况，你否认人能够具有实体的真正观念，你说因为实体不能由想象而只能单独由理智看出来。可是，肉啊！我已经不止一次地申明说我不愿意和那些只使用想象而不使用理智的人打交道。

可是你说实体的观念里的实在性没有不是从偶性的观念中搬过来的，实体就是从偶性或者说按照偶性的方式被领会的，你在这个地方很明显表现出你对实体的观念一点都不清楚，因为实体决不能按照偶性的方式被领会，它的实在性也决不能从偶性中搬过来；恰好相反，偶性被哲学家一般领会成为实体的，是在他们把偶性领会成为实实在在的东西的时候；因为归之于偶性的任何实在性，也就是说比形式更多的本质性的东西，都只能是从实体的观念中搬过来的。

最后，你说我们之所以做成上帝的观念，不过是从别人那里学来的、听说的，我们看到别人把那些完满性归之于他，我们也按照他们的样子把同样的完满性归之于他。在这个地方我也想请你加以说明：我们由之而学到和听到这些事情的那些最初的人，他们是怎么具有上帝这一观念的。因为，如果他们是自己具有这个观念的，那么我们为什么自己不能具有这个观念呢？如果说上帝把他的观念启示给他们了，那么其结果是上帝存在。

当你接着说谁要说一个无限的东西，谁就是给一个他所不懂得的东西加上一个连他自己也不理解的名称的时候，你是把符合于我们精神所能达到的智力活动（比如每人足以认识到在他自己心里具有一些无限）同对于事物的完全的、完满的构思（也就是说，这种构思可以懂得事物本身里的全部可理解的东西，以致任何人不仅能构思无限，而且甚至也许能构思世界上不拘多么细小的其他任何东西）二者之间不作任何区别。而且，说我们是从有限的否定来领会无限，这话也不对；因为，相反，在一切限制的本身里都包含着对无限的否定。

说给我们表象我们所归之于上帝的一切完满性的那个观念所具有的客观实在性并不比有限的东西所具有的客观实在性多，这话也不对。因为你自己供认所有这些完满性都是由我们的精神扩　大出来以便使它们能够被归之于上帝的；那么你认为经过这样扩大的东西不比没有经过扩大的东西更大吗？把一切被创造的完满性扩大了的这种能力，也就是说，把不是那么大、那么完满的什么东西领会为那么大、那么完满的这种能力，如果不是只能来自我们所具有的在我们心里更大的一个东西的观念，即上帝本身的观念，那么它能来自什么地方呢？最后，说如果上帝并不比我们所领会的更大，那么他就没有什么了不起，这话也不对；因为我们领会他是无限的，而没有什么东西是比无限再大的。不过你把智力活动和想象混为一谈了，你硬说我们把上帝想象成为什么强大的巨人，就好象没有看见过大象的人把大象想象成就象一个粗大得不得了的小蛆那样，我和你一起承认这是十分粗卤的。

五、为了硬反对我，你在这里说了很多东西，其实你说的没有一件是反对得着我的，因为你得出的结论和我的结论一样。虽然如此，你随处掺杂了许多我不同意的东西，比如，在一个结果里的东西没有不是首先在它的原因里的这个定理里，你说什么这个原因应该是指质料因，不应该是指动力因说的，因为形式的完满性事先存在于质料因里，这是无法理解的。它应该事先只存在于动力因里。还有，一个观念的形式的实在性是一个实体，以及其他

许多诸如此类的东西，也都是我不能同意的。

六、假如你有什么理由证明物质性的东西的存在性，你无疑会已经在这里提到了。可是，既然你仅仅问是不是真地我不清楚除了我以外世界上还有什么别的东西存在，并且硬说用不着去寻求一件如此明显的事情的理由，以及这样一来你就仅仅听从你的一些旧成见的支配，那么这比你什么都不说还更使人看出你没有任何理由来证明你所肯定的东西。至于你关于观念所说的话，这用不着答辩，因为你把观念这一名称仅仅局限于任意勾画出来的影象；而我是把它扩展到我们用思维所领会的一切上去的。不过我顺便问问你：你用什么论据来证明什么都不能作用于自己本身？因为使用论据并且证明你说的话，这并不是你的习惯。你用手指和眼睛的例子来做证明，说手指不能打它自己，眼睛除非在镜子里就不能看它自己。对于这个，我很容易回答：能看到自己的既不是眼睛，也不是镜子，而是精神，只有精神既能认识镜子，又能认识眼睛，又能认识它自己。在物体性的东西里也可以举出一个东西作用于它自己本身的行动的例子，比如当一个陀螺旋转的时候，这种旋转难道不是作用于自己本身的行动吗？

最后，必须注意，你硬说我说过物质性的东西的观念是来自精神的，我并没有这样说过；因为我在以后曾特意指出观念经常出自物体，指出人们证明物体性的东西的存在就是由于这个原故。而我在那个地方只是由于在结果里的东西没有不是形式地或者卓越地存在于它的原因里的这个定理才说在观念里边有那么多的实在性，人们本来应该由此得出观念不能仅仅是来自精神这样的结论的；因此你这是无的放矢。

七、你在这里说的没有不是你以前说过而被我全部驳斥过了的。我在这里仅仅就无限的观念警告你：你说，如果我不懂得无限，这个观念就不可能是真的，而我所认识的只多是无限的一个部分，甚至是非常小的一个部分，它跟一根头发的画象之不能表象一个整个的人一样，不能表象无限。我说，我将警告你：说我懂得什么东西，而我懂得的就是无限，这是毫无道理的；因为，既然不可理解性本身就包含在无限的形式理由内，那么为了具有一个无限的真实观念，它绝对用不着被懂得。尽管如此，非常明显的是：我们关于无限所具有的观念不仅仅表象无限的一个部分，而且，按照被一个人类的观念所应该表象的那样，表象无限的全部。虽然无疑上帝或者其他什么灵性可以具有一个比人所具有的观念完满得多，也就是说正确得多、明显得多的观念，就如同我们说，在几何学里不内行的人，当他把三角形领会为一个由三条线构成的形状时，也能具有全部三角形的观念一样，虽然几何学家们比那个不内行的人能够认识三角形的许多别的特性，能够注意到三角形的观念中的很多东西。因为，为了具有全部三角形的观念，只要领会三角形是一个由三条线构成的形状就够了，同样，为了具有全部无限的一个真实的、完整的观念，只要领会出一个不包含任何限制的东西就够了。

八、在你否认我们能够具有上帝的一个真实的观念时，你在这里犯了同样的错误；因为，尽管我们不认识上帝里的全部东西，可是我们在上帝里所认识的一切东西都是真实的，至于你所说的面包并不比希求面包的人更完满，并且，从我领会什么东西是现实存在于一个观念里这件事，不能说这个东西在观念里所表象的东西里边是现实存在的，那样我就给我所不知道的东西下了判断，以及诸如此类的其他东西，我说，所有这些不过是向我们表明你对许多东西都是糊里糊涂地想要反对，可是你并不理解它们的意义；因为，

从有人希求面包这件事，推论不出来面包比那个人更完满，只能推出需要面包的那个人不如他不需要面包时完满。并且，从什么东西包含在一个观念里这件事，我并没有得出结论说这个东西是现实存在的，除非是，除了观念所表象为现实存在的那个东西以外，不指这个观念的任何别的原因。我所论证的不能说是许多世界，也不能说是任何别的什么东西，而只能说是关于上帝的。而且，我也不是对我所不知道的东西下判断，因为我所下的判断，我都举出了判断的理由，而对这些理由，你直到现在一点也没有反驳。

九、在你杏认我们为了被保存起见需要第一原因的不断帮助和影响时，你否认了一切形而上学家们认为非常明显的一件事，可是对于这件事，没有什么学问的人是不曾想到的，因为他们只想到在学院里人们称之为 Secundum fier（根据开始存在）的那些原因，即结果赖以产生的那些原因，而没有想到人们称之为 Secundumesse（根据存在）的那些原因，即结果在存在里赖以继续的那些原因。同样，单就产生来说，工程师是房子的原因，父亲是他的儿子伪原因；这就是为什么工作一旦完成，它就能够不用这个原因而继续存在下去。可是太阳是光的原因，光是从太阳产生的，而上帝是一切造物的原因，不仅是在它们的产生所赖以存在上，而且就连在它们的存在的持续保存上也是如此，这就是为什么他应该永远以同样方式作用于他的结果以便保存他所给予的最初的存在，这一点，由于我关于时间各个部分的独立性时已经解释过了，因而是十分清楚的了，而在这一点上，你用提出当作在抽象里的时间的各个部分之间的连续的必要性徒劳地试图回避了，关于这种必要性，在这里不是问题的所在，问题仅仅在于关于时间或者东西本身的延续，关于这一点，你不能否认一切时刻不能同紧跟着它们的时刻分割开，也就是说，东西本身不能在它延续的每个时刻上停止存在。

在你说在我们里边有足够的能力在万一有什么毁灭原因突然到来的情况下得以继续存在下去的时候，你没有注意到，说造物不依赖别人而独立继续存在时，你是把造物主的完满性加给了造物，同时，你把造物的不完满性加给了造物主：因为，按你的意思，如果万一他想要让我们停止存在时，他必须用“无”来结束一个正面的活动。

你在这以后关于无穷地往上追究所说的话，即象这样的一种追究没有什么不合理，你以后又粗暴地反对了；因为你自己承认在这样的一些原因里不可能无穷地往上追究：这些原因彼此如此紧密地互相连结和从属，以致低级的东西没有高级的推动就不能行动。可是，这里涉及的正是这样的一些原因，即把存在给予和保存它们的结果的那些原因，而不是其结果仅仅赖以产生的那些原因，比如父母；从而亚里土多德的权威跟我并不相矛盾。

你关于潘多腊的话也说得不对，因为你自己也承认我能够把在人里认识到的一切完满性扩大、增加到如此程度，以致我将很容易认出它们对我来说是这样的，即它们跟人的本性是不能相客的。这就使我完全足够证明上帝存在；因为，坚持认为这种能力，即把人的完满性增加和扩大到如此程度，以致它们不再是人的完满性，而是无限超出入的情况和条件，这种能力我们不可能有，假如不是我们具有一个上帝作为我们存在的作者的话。不过，说实在的，对于你认为我没有论证得足够清楚，这我并不奇怪；因为直到现在我还没有看到你很好地理解我的任何一个理由呢。

十、在你提到我说人们不能在上帝的观念上面加减任何东西的话时，你好象没有注意到哲学家一致说的话：事物的本质是不可分割的；因为观念表

象事物的本质，如果人们在它上面加减不管什么东西，它立刻变成另外一个事物的观念。从前人们就是这样地做成一个潘多腊的观念的；没有正确理解真实上帝的观念的那些人就是这样地制造了各种假上帝的各式各样的观念。不过，自从人们一旦领会了真实上帝的观念以后，虽然人们可以在他身上发现了以前尚未发现的一些新的完满性，它的观念并不因此而有所增长或者增加，它不过仅仅是更清楚、更明显罢了，因为，既然把这个观念设定为真实的，那么这些完满性本来都应该早已包含在人们已有的这个观念里了。同样，当人们在三角形的观念里看出以前不知道的几种特性时，三角形的观念并没有增加。因为，不要以为我们所具有的上帝的观念是由造物的不断增加的完满性做成的；它是全部地、一次地由我们的精神所领会为无限的、不可能有任何增加的存在体。

你问我怎么证明上帝的观念在我们心里就如同工匠的标记刻印在他的作品上一样？是用什么方式刻印的，这个标记是什么形式的？这就如同说，在认出了某一幅技巧十分精练的画,这个作品我判断为除了阿派拉[①]不可能出自别人之手，我说这种不可模拟的精练技巧就象是阿派拉刻印在他所有的作品上以别于其他作品一样，而你问我这个标记是什么形式的，或者是用什么方式刻的。当然，你好象是更值得惹人嘲笑而不值得对你进行答辩。你接着说：如果这个标记和作品没有什么不同，那么你自己就是一个观念，你不过是一个思维方式，你既是刻印的标记，同时又是刻印的主体，这跟如果我说阿派拉的画由之而有别于其他画的那种精练技巧跟这些画的本身并没有什么不同，而你反对说这些画只不过是一种精练技巧，它们并不是由任何一种方式组合成的，它们只是一种画的方式，等等，不是同样的狡赖吗？

为了否认我们是按照上帝的形象和相似性做成的，你说因而上帝具有一个人的形象，接着你又提出人的本性之所以不同于上帝的本性的一切东西，你在这上面比你为了否认阿派拉的某些画是按照亚历山大的形象画成的，你说亚历山大像一幅画，而画是由木板和颜色组成的，并不是像亚历山大那样由肉组成的，难道不是更狡赖吗？因为，一幅画完完全全和它所表象的东西相似，这并不是那幅的本质，问题是只要它在某一点上象那个东西就行了。非常明显的是：我们领会在上帝里边的那种可赞美的、非常完满的思维能力被我们心里的虽然是很不完满的思维能力来表象了。而当你更喜欢把上帝的创造跟一个建筑师的活动来比较，而不喜欢跟一个父亲的生育来比较时，你这样做一点道理都没有；因为，虽然这三种行动方式完全不同，不过从自然的生产到上帝的生产，同人工的生产到上帝的生产，差距并不很大。不过，你不但找不出来我曾说过什么上帝同我们的关系和父亲同他的孩子们的关系一样大，而且工匠同他的作品，就如同一个画家画了一幅和他相象的画，二者之间从来没有什么关系，这也并不是真的。

可是在你硬说我曾说过我领会我和上帝的这个相似性是由于我认识我是一个不完全的、依存于别人的东西时，你引证我的话是多么不忠实；因为相反，我说这话仅仅是为了指出上帝和我们之间的不同，怕的是人们会以为我想把人和上帝、造物和造物主混同起来！因为，就在那个地方，我说我不仅领会到我在这一点上比上帝低得多却希求我所没有的一些更伟大的东西，而且也领会到我所希求的那些更伟大的东西是现实地、无限地存在在上帝里

[①] Apelles，是以画亚历山大大帝画像而著名的古希腊画家。

面，虽然如此，我却在我里面看到某种相似的东西，因为在某种程度上我敢于希求它们。

最后，在你说奇怪的是为什么其余的人对于上帝的想法和你对于上帝的想法不一样，既然上帝把他的观念也和刻印在你心里一样地刻印在他们的心里时，这就跟你感到奇怪为什么大家都有三角形的观念，而每个人并没有同样地注意到那么多特性，甚至也许有些人把许多错误的东西也加给三角形是一样的。

对反驳第四个沉思的答辩

一、我已经充分解释过了我们所具有的无的观念是什么，我们怎么分享无，把这个观念叫做反面观念，并且说这除了说我们不是至上存在体外不说明任何问题，说我们缺少许多东西；可是你却到处在毫无问题的地方去吹毛求疵。

当你说在上帝的作品之中有些并没有完全做好时，你编造了一件我在什么地方都没有说过也从来没有想过的事。我仅仅说过，假如某些不是当作全宇宙的一部分，而是当作完全脱离全宇宙的单独的东西看待时，它们才可能好象是不完满的。

你接着关于目的因所提到一切话都应该是关于动力因的；这样，从在植物、动物等等的每一部分的这种值得赞美的用途上来看，对做成它们的上帝之手加以赞美，对通过工匠的作品来认识和歌颂这个工匠，这是完全正确的，而不应该去猜测他为了什么目的而创造每件东西，尽管在道德方面经常可以允许运用猜测的办法，去考虑我们能够猜测上帝给宇宙管理上制定的目的是什么，这有时是一件虔诚的事，可是在物理方面，每一件事都必须依靠坚实的理由，运用猜测当然是不合适的。不要硬说有一些目的比另外一些目的更容易被发现；因为所有这些目的都同样是隐藏在他的智慧的琢磨不透的深渊里的。你也不应该硬说没有人能够懂得其他原因；因为没有一个原因不是远比上帝所制定的目的的原因更容易为人所认识的；甚至你所列举的那些原因——它们是用来说明困难之所在的例子的——也并不难到那样的程度，以致我竟不知道有哪一个人自信能懂得它们。最后，既然你那么老老实实地问我：从你的精神被渗透到你的肉体里去的那时起一直到现在闭住眼睛，堵住耳朵,没有使用任何感官,你认为你的精神对上帝和精神本身会有些什么观念？我也老老实实、诚诚恳恳地回答你（只要我们假定对于去思维和沉思，身体既不阻挠它，也不帮助它）：我毫不怀疑它会有它现在所具有的那样的一些观念，假如不是更清楚得多，更纯粹得多的话；因为感官在很多方面阻挠它，一点都不帮助它去领会那些观念。事实上，要不是因为所有的人一般地都被物体性的东西占据得太多，那么就没有什么东西阻挠他们去同样地认出他们在他们心里的这些观念。

二、你在这里到处不恰当地把好犯错误当成正面的不完满性，而这不过是（主要是有关上帝的）对存在于造物之中的更大的完满性的否定。把一个国家的公民们拿来同宇宙的各部分来比较也套不上；因为一些公民们的不好，对于国家来说，是一件肯定的事；可是人是好犯错误的，也就是说，人并不具有一切种类的完满性，这跟宇宙是好的，不能同日而语。不过，拿下面这样两种人来做比较更好一些：有人希望人的身体满都是眼睛以便他表现

得更美一些（由于对他来说没有比眼睛更美的部分），另一个人认为在世界上不应该有不犯错误的造物，也就是说，不应该有完满无缺的造物。

再说，你接着假定的东西也完全不对，即上帝把我们注定为不好的作品，他赋予我们一些不完满性以及其他类似的东西，同样，下面的说法也不对：上帝给人的判断能力是犹疑不决、模糊不清的，对他交给人去判断的那一点点事物来说也是不够用的。

三、你想要让我用很少的几句话跟你说意志越过理智的界限能够达到什么上去吗？这就是，一句话，达到我们在那里能够犯错误的一切事物上去。这样，当你判断精神是一个稀薄的物体时，不错，你很可以领会到它是一个精神人也就是说，一个在思维的东西，同时也领会到一个稀薄的物体是一个有广延的东西；可是，在思维的东西和有广延的东西是同一的东西，你肯定领会不到，而只是你愿意相信是这样，因为你以前已经这样相信过。同时你也不容易摆脱掉你的见解，并且不情愿破除你的成见。这样一来，当你判断一个碰巧有毒的苹果将是你的好食物时，不错，你真领会到了它的气味、它的颜色、甚至它的味道都是好的，可是你并不因此就领会出这个苹果如果你把它当做食物时应该对你是有好处的；而是你愿意它是这样，所以你把它这样判断了。因此，我虽然承认对于我们以某种方式领会不到什么东西的任何事物我们都不愿意，可是我吝认我们的理解和我们的愿意有相同的范围；因为肯定的是：我们能够从同一的东西上愿意许多东西，可是我们对于这个东西认识得很少；而当我们判断得不恰当时，我们并不因此就是愿意得错了，而是或许我们愿意了什么坏东西。而且尽管人们可以说我们没有错误地领会任何东西，而仅仅是当我们判断我们领会得比事实上领会的更多的什么东西时，我们被说成是领会错了。

虽然你接着否认关于意志的无所谓本身所说的话是非常明白的，可是我不想让你去证明它，因为这是人人都应该自己感觉到和体验到而用不着用道理说服的。如果在你所扮演的角色里，由于年体和精神之间天然的不调和，你似乎没有留心精神在它本身内用什么方式来行动，这当然没有什么了不起。那么，如果你愿意的话，还是不要去自由吧；至于我，我将享受我的自由，因为不仅我在自己的心里感受到它，而且我也看到由于你是有计划地去攻击它，而不是用有效的、站得住的理由去反驳它，因此你就干脆吝认了它。也许我将在别的人们的心里找到更多的信任来确认我所体验的东西，在他们中间每个人也能在自己的心里做出证明，而不是你，因为你否认它不是由于别的原因，而只是由于也许你从来没有体验过这件事。虽然如此，不难用你自己的话来判断你自己有时也曾经感受过：因为你否认我们能够阻止我们自己陷于错误，因为你不愿意让意志达到任何一件没有被理智规定的东西上去，在那个地方你同意我们能阻止井告诉我们不要去坚持，这就说明，如果没有这种自由就绝对做不成，这个自由是意志所具有的不用等待理智去规定而趋向于这里或那里的，而这种理智的规定却是你不愿意承认的。因为，假如理智一旦规定了意志去做一个错误的判断，我向你，当意志开始第一次注意不要坚持错误时，是谁规定它这样做的，如果是它自己，那么它就能够趋向于什么东西而用不着理智去规定它，不过这是你不久以前所否认的，而现在仍然是我们争论的焦点；如果它是由理智规定的，那么要加以注意的不是它。不过有时会发生这样的情况：由于它从前趋向于错误，是理智向它这样提出的，同样，碰巧它现在趋向于正确，因为是理智向它提出的。可是我还

要进一步知道你所领会为错误的性质是什么，你怎么以为错误是理智的对象。因为，对于把错误理解为仅仅是缺少正确的我来说，我认为有一个很讨厌的事，即理智在正确的形式或外表之下采取了错误，不过这倒是必要的，如果万一它规定意志去采纳错误的话。

四、关于这些沉思的成果，我在序言里好象已经说明得差不多了，这个序言，我想你已经看过。对于那些不肯费力去理解我的各种理由的次序和连系而只想到处找茬争论的人来说，这个成果是不大的。至于告诉我们能够把我们事实上领会得清清楚楚的东西同我们仅仅以为领会得清楚明白的东西分辨出来的那种方法，我已经说过，尽管我认为已经足够严格地指出了，可是对那些不愿意费事去摆脱成见而却抱怨我指出破除成见的办法太冗长、太严格了的人，我不敢希望他们能够很容易理解。

对反驳第五个沉思的答辩

一、你在这里引了我的几句话之后接着就说这就是我关于所提的问题说的话的全部。因此我认为有必要告诉读者，你并没有足够注意到我所写的东西的上下文的联系；因为我认为这个联系是这样的，即为了证明每一问题，在这个问题之前的一切东西以及这一问题之后的东西的一大部分都是有帮助的。所以，假如你不是同时引我关于其他东西所写的全部，你无论引我关于什么问题所说的话都不能是忠实的。

至于你说除了上帝以外，我似乎很难看到建立什么不变的、永恒的东西了，如果问题在于一个存在的东西，或者仅仅在于假如我建立的什么东西是如此地不变，以致它的不变性本身不取决于上帝，那么你就有道理了。可是诗人们说命运虽然是朱庇特[①]制定和安排的，不过自从命运一经他建立之后，他自己也不能改变它。同样道理，我虽然认为事物的本质以及人们所能认识的这些数学真理都是取决于上帝的，不过我也认为，由于上帝愿意这样而且他是这样安排了的，它们就是不变的、永恒的。因此，不管你认为难也罢，容易也罢，这都没有什么关系；对我来说，只要不错就行。你接着反对辩证论者们[②]的那些共相一点也牵涉不到我,因为我把那些共相领会得同他们完全不一样。不过，对于我们认识得清楚明白的那些本质，比如三角形或其他几何学形状的本质，我将使你很容易承认，在我们心中的那些本质的观念并不是从个别事物的观念中抽出来的；因为，在这里促使你说它们是假的，只是因为它们和你对于事物的性质所领会的看法不相符合。甚至以后不久你说纯粹数学的对象，例如点、线、面，以及由点、线、面组成的不可分割的东西不能在理智外有任何存在性，从这里必然得出这样的结论，即世界上从来不曾有过什么三角形，也不曾有过我们所领会到的属于三角形的性质或者属于其他什么几何学形状的性质的任何东西，从而事物的本质并不是从任何存在的东西中抽出来的。可是你说它们是假的。不错，按照你的意思，因为你认为事物的本性就是这样的，即事物和它们的本性是不相符合的。可是，如果你也并不认为全部几何学都是假的，那么你就不能否认人们从它里面证明出许多真理，这些真理既然从来不改变，永远是那样，那么人们把它们叫做不

[①] Juplter，是罗马神话中最高的神，相当于希腊神话中的宙斯。

[②] 指经院哲学家们。

变的、永恒的，就并非没有道理。

不过事物的本质也许不符合于你对于事物的本性的看法，甚至也不符合于德谟克利特和伊壁鸠鲁由原子所建立和构成的看法，由此看来，这对于他们来说不过是一种外部的称呼罢了，这种称呼对事物的本性来说引起不了任何改变。虽然如此，人们不能怀疑这些看法符合真实上帝做成的、构造的这种真正的事物的本性：不是由于在世界上有这样的一些实体，即它们有长而无宽，或者有宽而无厚；而是由于几何学的形状不能被看作是实体，而只看作是一些称号，在这些称号之下包含着实体。不过，我不同意人们一般认为的那样，说这些形状的观念一直是落于感官的；因为，虽然毫无疑问在世界上有几何学家们所认为的那样的形状，可是我却否认在我们周围有任何这样的形状，除非它们是那么渺小以致我们的感官对它们毫无印象，因为它们一般是由直线组成的，而我不认为我们感官接触到的线的任何一个部分真正是直的。同时，当我们通过放大镜看对我们来说好象是最直的线，我们看见它们的各部分都好象是波纹一样完全是不规则的、弯曲的。从而当我们在我们幼时第一次发现在纸上画的一个三角形状时，这个形状并不能告诉我们象应该领会几何学的三角形那样，因为这个形状表象得并不比用一只坏铅笔所表象的一张完满的画更好些。不过，既然三角形的真正观念已经在我们心中，并且我们的精神能够领会它比领会一个画的三角形的比较简单的或者比较复杂的形状更容易，从而，看到了这个复杂的形状之后，我们并没有领会这个形状本身，而是领会到了真正的三角形。这和我们看一张画着一些线条来表象一个人的面孔的纸片一样，它在我们心里刺激起线条的观念不如它刺激起的一个人的观念那么强。假如一个人的面孔是我们在别处认识的，假如我们习惯于想到这个面孔而不是习惯于想到它的线条，那么情况就不会是这样，而且经常是当我们离开这些线条远一点的时候，我们甚至分辨不出来线条与线条之间的间隔来。同样，我们当然决不可能用我们看到画在纸上的三角形的办法来认识三角形，除非我们的精神从别处得到了三角形的观念。

二、我在这里看不出来你到底想要让存在性属于哪一类东西，也看不出来它为什么不能象“全能”那样也可以被说成是一种特性，如果用特性一词，按照它在这里实际上应该被采用的意义，指各种各样的属性或者指能够归属于一个事物的任何东西来说的话。何况必然的存在性在上帝那里真正是一种最狭窄意义上的特性，因为它仅仅适合于上帝自己，只有在上帝身上它才成为本质的一部分。这就是三角形的存在性之所以不应该和上帝的存在性相提并论的原故，因为在上帝身上显然有着在三角形上所没有的另外一种本质关系；我在把存在性放在属于上帝的本质的那些东西之间上，和我在把三角形三角之和等于二直角放在三角形的那些特性之间上一样，并没有犯逻辑家称之为一种“窃取论点”[①]的错误。说本质和存在，无论是在上帝身上或者是在三角形里，都能分开来单独领会，这话也不对，因为上帝是他的存在，而三角形并不是它自己的存在。不过，我并不否认可能的存在性在三角形的观念里是一种完满性，就象必然的存在性在上帝的观念里是一种完满性一样，因为这使得这个观念比我们假定能够产生出来的所有怪物的观念更完满些。从而你一点都没减弱我的论据的力量，而你却一直滥用这种诡辩术，说已经非常容易地解决了。至于你接着说的话，我已经充分解答了；当你说证明上帝

[①] 一种逻辑错误，即把未经证明的判断作为证明论题的根据。

的存在性同证明一切直角三角形三角之和等于二直角不一样的时候，你大大地错了；因为在两种情况下，道理都是一样的，不同的只是在证明上帝的存在性的论证上要比证明直角三角形三角之和等于二直角的论证简单得多，也明显得多。对于其余的东西，我就不说什么了，因为，当你说我对于许多东西没有进一步加以解释，说我的证明也没有说服力时，我想如果这么说你和你的证明，反倒会更恰当些。

三、关于你在这里谈到迪亚果腊、太奥多腊、毕达格拉斯，以及其他许多人的事，我拿怀疑论者们来对付你。怀疑论者们甚至连几何学的论证都怀疑，而我认为如果他们真正认识了上帝，他们就不会那样做；即使一件事对于更多的人来说都是真的，这也并不证明这件事比另外一件事更明显，而那些对于这件事和另外一件事都有充分认识的人，他们才能看出这件事比另外一件事首先被认出，并且比另外一件事更明显、更可靠。

对反驳第六个沉思的答辩

一、在这以前我已经反驳过你所否认物质的东西，就其被视为纯粹数学的对象来说，能够存在。至于对一个千边形的理解，说它是模糊不清的，这决不是真的，因为人们可以非常清楚、非常分

明地从中指出许多东西，可是假如只是模模糊糊地认识它，或者象你说的，假如只认识它的名称，那就决不可能是这样。不过，肯定的是：虽然我们不能很清楚地想象它，可是我们能非常清楚地、全部地、一下子地领会它。所以明显的是，理解的功能和想象的功能之不同不仅在于多一点或少一点，而且更在于两种作用的方式完全不一样。因为，在理解里，精神只使用它自己，而在想象里，它需要考虑某种物体性的形式；而且虽然几何学的图形完全是物体性的，可是不要以为我们用以领会这些图形的观念在它们不落于想象的时候也是这样。最后，上帝、天使、人的灵魂等的观念都是物体性的或者差不多是物体性的，它们都是从人的形象和其他一些非常简单、非常轻微、以及非常不容易知觉的东西的形象抽出来的，肉啊！这活也只有你才佩想得出来。因为，谁要是把上帝或者甚至人的精神这样地来表象，谁就是企图想象一个决不可想象的东西，就是仅仅想象出一个物体性的观念而错误地把上帝的名称或精神的名称加给了它；因为在精神的观念里，除了单独的思维和它的一切属性以外，没有别的内容，而在这些属性里，没有一个是物体性的。

二、你在这里清清楚楚地令人看到你只依靠成见，从未摆脱成见，因为你不愿意怀疑我们从来一点也没有加以注意的东西有一点点虚假的可能；因此你说当我们在近处观看并且差不多用手摸得到一座塔的时候，如果它给我表现是方的，那么我们就肯定它是方的；当我们事实上是醒着的时候，我们就不能怀疑我们是醒着还是在做梦，以及其他类似的东西；因为你没有丝毫理由相信你一直是相当仔细地检查和观察了有可能使你弄错的一切东西；而且指出你在这样认为真实的、可靠的一些东西上有时弄错，这也许不算是不合适。可是，当你说至少我们不能怀疑这一点，即事物是什么样子就给我们表现为什么样子的时候，你又回到我说过的话上来了；因为这和我的第二个沉思里断然说的话相同。不过，在这里问题在于在我们以外的东西的真实性，在这上面我看不出你说出了一丝一毫真实的东西。

三、关于你那么多次攻击了而在这个地方仍然徒劳地叨唠的一些东西，

我在这里都不加以理睬，比如你说，有很多东西是我提出来而未加证明的，这些东两我都坚持认为已经是非常明显证明了的；还有，当我把物体从我的本质里排除出去的时候，说我仅仅是想要谈粗浊的、显著的物体，尽管我的计划是排除一切物体，不管它可能是多么精细、稀薄，以及其类似的东西；因为对于没有合理根据而说的和提出的话，除非是干脆予以否认，有什么可以答辩的呢？不过我仍然要顺便说一下，我很想知道你根据什么说我宁愿谈祖浊的物体而下愿谈细小的物体。你说，这是因为我曾说过我有一个肉体，我和它是结合在一起的，也说过我，也就是我的精神，肯定是同我的内体有分别的，在那里我承认我看不出这些话为什么不能既指精细的、不可知觉的物体，又指粗浊的、显著的物体说的；我不相信除了你以外的别人也这么想。再说，甚至在我们知道在世界上是不是有风、火、蒸汽、空气以及任何别的物体，不管它们可能是多么稀薄以前，我就已经在第二个沉思里清楚地指出，精神能够被当做一种存在的实体来领会；可是它事实上是否同物体是有区别的，我在那个地方曾说过，在那里不是讨论这个问题的地方。这个问题既然留给第六个沉思，因此在第六个沉思里我大量讨论了，并且在那里我用非常强有力的、真正的论证来把这个问题决定了下来。可是相反，你把关于精神如何可能被领会的问题和关于它事实上的情况混为一谈了，这就只能表明你关于所有这些事情一件也没有懂得清楚。

四、你在这里问：我怎么认为物体（它是有广延的）的形象或观念能够被接受到我（我是没有广延的）里边去呢？我的回答是：任何一种物体性的形象都不能接受到精神里边去，而对于事物的领会或纯理解，无论这些事物是物体的或者是精神的，都不是用任何物体性的形象做成的；至于想象，它只能是物体性的。不错，为了做成一个想象，就需要一个真正的物体的形象，精神就结合到这个形象上去，而不是形象被接受到精神里边去。你所说的关于太阳的观念，一个天生的瞎子是单独用他对于热的认识做成的，这是不难反驳的；因为这个瞎子对太阳虽然没有象一个明亮的、发光的东西那样的观念，可是他总还有一个发热的东西的清楚、明白的观念吧。你把我拿来同这个瞎子相比，这是毫无道理的。首先因为对一个在思维的东西的认识比对一个发热的东西的认识要延伸到远得多的范围，它甚至比我们对于任何别的东西所有的认识更广阔，就象我在别处已经指出过的那样；其次也因为没有人能证明这个瞎子对太阳所做成的观念并不包含人们对太阳所能认识的一切东西，只不过是那个有视觉器官的人除此而外还认识它的形状和它的光。可是对你来说，关于精神，你不但不比我认识得更多，而且你并没有看到我在那里所看到的全部东西：因此不如说是你，是你象一个瞎子，而从你那方面来说，我最多只能被称为近视眼或者目光短浅的人，和其他的人一样。再说，我并没有接着说精神不是有广延性的以便用来解释它是什么并且使人认识它的本性，而仅仅是用来告诉那些以为它是有广延的人弄错了。尽管是这样，假如有那么一些人愿意说布塞法勒是一个音乐[1],那么别的人们加以否认也不是徒劳的、没有道理的。说实话，在你在这里为了证明精神有广延而说的话里，你说，这是由于它使用肉体，而肉体是有广延的。我认为，你的推理不见得比假如你说布塞法勒嘶鸣，这样它就发出一些声音，这些声音可以与音

---

[1] 伽森狄在他的《反驳》里说；“谁要是仅仅知道布塞法勒不是一个苍蝇，他对于布塞法勒就算有一个清楚明白的观念吗？”苍绳，拉丁文是 musca；笛卡尔大概是错把 musca 看成是 musica（音乐）了。

乐有关，你就得出这样的结论，说因此布塞法勒是一个音乐这样的推理更好。因为，虽然精神结合全部肉体，这并不等于说它伸展到全部肉体上去，因为广延并不是精神的特性；它的特性仅仅是思维。它并不用它里边的广延形象来领会广延，虽然它把它自己结合到有广延的物体性的形象上来想象广延，就像我以前说过的那样。因此，虽然精神有推动肉体的力量和性能，但它并不必然是属于物体一类的，它不是物体性质的东西。

五、你在这里关于精神和内体的结合所说的话和前面的那些反驳是类似的。你一点都没有反对到我讲的理由，而仅仅提出了好像是你怀疑我的那些结论，虽然这些怀疑事实之所以来到你心里只是因为你想要把在性质上不能受想象裁判的一些东西让它们去受想象的检查。这样一来，当你想要在这里把肉体和精神做成的混合同两个物体渗混到一起的混合相比时，我只要这样回答就够了，即把这些东西做任何比较都不应该，因为它们是完全不同的两类东西，不要想象精神可以分为部分，虽然它在肉体里领会各个部分，因为，谁告诉说凡是精神所领会的东西一定实实在在地在精神里边？如果是那样的话，当它领会宇宙的大小的时候，它在它里边也一定有这种大小了，并且这样一来它就不仅是有广延性的，而且比世界还要大了。

六、你在这里所说的，一点也没有同我相反的东西，关于这些东西没有什么可以多说的。从这里读者们可以看到，你的话尽管多么冗长，却不能从中断定你的道理有什么力量。

精神跟肉一直辩论到现在，而且由于在很多事情上都是合情合理的，精神没有跟着它的感觉跑。可是现在，把面具一揭开，我认出了我原来是跟伽森狄先生说话，这个人物无论是从他品德的完美和他心地的坦率上，或者是从他学术的渊博和精深上都是十分可敬的，而且我同他的友谊将永远是宝贵的；同时我保证，他自己也可以知道，我将尽可能永远寻找机会去得到这种友谊。所以，如果我在对他的反驳的答辩上用了对哲学家们来说是一般的自由态度，我请求他不要认为这是不好的，就像在我这方面一样，我确信我没有看到有什么不是使我感到非常愉快的；而尤其使我非常高兴的是，一个才能非凡的人，在他的一个长篇大论又经过那么仔细推敲的讲话里，竟没有能够拿得出来任何一个论据足以摧毁和推翻我的那些道理，而且对于我的那些结论，他一点也没有加以反驳，否则要对它进行答辩，那对我来说可不是一件轻而易举的事。

笛卡尔先生致克莱尔色列先生的信

作为对伽森狄先生第五组反驳的主要意见[①]的再答辩（1646 年 1 月 12 日）

先生：

你看到了我对第五组反驳的作者作为回答我的答辩所写的一本厚厚的意见书没有做答辩，于是请求了你的一些朋友从该书里摘录出最强有力的论点，并把他们做的摘要寄给了我，对此我向你深表感激之情。你在这方面对我的名誉比我自己更为关怀：因为，我实恬告诉你说，对于用象这样的一些理由就能说服人的那些人 594 对我褒或者贬，我是毫不在乎的。我的熟人中最有学识的阅读了他的书后都向我证明他们没有找到什么可以引起他们注意的东西。我现在就来专门满足他们的希望。我知道大部分人都更容易注重现象而不注重真实情况，判断得错比判断得对的时候多；因此我不认为我值得专为赢得他们的称赞而做什么事情。虽然如此，你寄给我的摘要使我感到高兴，我觉得不能不予以回答，这与其说是我需要为我自己辩护，倒不如说是为了感谢你的朋友们的辛勤劳动；因为，我认为费心做了这个工作的人们现在应该跟我一样把这本书里所包含的一切反驳断定为都不过是建筑在几个误解了的词句，或者几个错误的假定上的；因为他们所提到的所有这些都是属于这一类的，而且，虽然如此，他们竟如此辛勤，以致甚至加进去了我不记得以前在该书里看见过的几条反驳。

关于第一个沉思，他们提到三个反驳，即：第一、我想要人们摆脱一切种类的成见，我这是要求一件做不到的事；第二、在想要摆脱这些成见时，人们却采纳了另外一些更有害的成见；第三、我所提出的普遍怀疑的方法无助于找到任何真理。

其中第一个是建筑在该书的作者没有考虑到成见这一词并不包括我们精神里的一切概念（这些概念我承认是不可能破除的），而只包括我们从前所做的判断而现在仍然受到我们信任的一切见解。而且，判断或者不判断，这是意志的一种行动，就象我在适当的地方解释过的那样，它显然是我们能力之内的事；因为，要破除一切种类的成见，只在于下决心把我们从前肯定过的或者否定过的东西，除非是我们重新检查过的以外，什么都不加以肯定或者否定就行了，尽管我们在记忆里还留下它们的概念。虽然如此，我说过，我们这样地把我们信以为真的一切东西都排除掉是困难的，部分地是因为，在决定这样做之前必须有什么怀疑的理由（这就是我之所以在我的第一个沉思里提出的主要理由），部分地也是因为，不管我们下多大决心什么都既不去否定也不去肯定，可是如果我们不是把它牢牢地记在心里，我们以后还会很容易把它忘掉的。

第二个反驳不过是一个显然错误的假定；因为，虽然我说过甚至必须努力否定从前太肯定了的东西，我是故意限制我们只有在这样的时候才能这样做，即在我们注意去寻找比我们能够这样加以否定的一切东西更可靠的什么东西的时候，我们显然不能带有任何有害的成见。

第三个反驳也不过是一些吹毛求疵的东西；因为，不错，虽然单靠怀疑

[①] 指伽森狄对笛卡尔《沉思集》的反驳经笛卡尔答辩后，伽森狄再反驳的意见。

不足以建立任何真理，可是对于为了在以后建立真理做精神准备，这不失为一个有用的办法，而我就是为了这个目的才使用这个方法的。

对第二个沉思，你的朋友们指出六点反驳意见。第一点是：在我说我思维所以我存在时，《意见书》的作者想要我设定这个大前提：谁思维谁就存在，这样一来我就已经结合上了一个成见。这样他就再一次滥用了成见这一词。因为，虽然当我们不小心说出这个命题时我们可以把这个名称加给这个命题，并且相信它是真的，因为我们记得从前曾经这样判断过它；可是当我们检查它时，我们不能说它是一个成见，因为它给理智表现得如此明显以致不能阻止对它不如信任，尽管它可能是我们一生中第一次想到它，从而它不是一个成见。但是在这里最大的错误是这位作者假定对于特殊的命题的认识必须是按照逻辑的三段论式的次序从一般的命题推论出来的，这就显示出来他不知道真理应该用什么方式探求；因为，为了找到真理，我们当然总是从特殊的概念开始以求达到一般的概念，虽然我们也可以反过来，找到了一般的概念，然后再由之而推论出其他的特殊的概念。这样，当我们教一个小孩子几何学原理时，如果我们不给他指出在特殊情况下的例子，他就理解不了一般，如从两个相等的量减去相等的部分，剩余的部分也相等；或者整体大干部分。就是由于没有注意这一点，我们的作者才在那么多的错误推理上铸成大错，并且用这些错误的推理加厚他的书的篇幅；因为他不过是任意地做成一些错误的大前提，就好象我是从这些大前提推论出我所解释过的真理似的。

你的朋友们在这里指出的第二个反驳是：为了知道我思维，必须知道什么是思维；他们说，这是我不知道的，因为我把什么都否定掉了。但是，我所否定的仅仅是成见，而不是象这样的一些概念。象这样的一些概念之被认识，并无所谓肯定或者否定。

第三个反驳是：思维不能没有东西，例如物体。在这里必须避免思维这一词的歧义。这一词可以指“在思维的东西”，也可以指东西①的“行动”；而我否认“在思维的东西”为了行使它的行动，除了它自己而外还需要别的什么，尽管当它检查物质性的东西时，它也可以把物质性的东西包括进去。

第四个反驳是：虽然我有一个对我自己的思维，可是我不知道 598 这个思维是不是一个物体性的行动或者一个在运动着的原子，而不是一个非物质性的实体。在这里思维这一词的歧义又出现了。我除了一个没有根据的问题而外，看不出什么别的东西，这个问题好象是这样的：你断定你是一个人，因为你在你身上看到你称之为人的一切东西，而谁有这些东西，你就把谁称之为人。可是，你怎么知道由于你看不到的一些什么别的理由你不是一只象而是一个人呢？因为，在思维着的实体断定它是有理智的，由于它在它自己身上指出了有理智的实体的一切特性，并且在没有能够指出属于物体的任何特性以后，人们还要问它怎么知道它不是一个物体，而是一个非物质性的实体。

第五个反驳也差不多：虽然在我的思维里我找不到广延，但这并不等于说它没有广延，因为我的思维并不是衡量事物是否真实的尺子。第六个反驳也说：我用我的思维在思维和物体之间找出的区别可能是错误的。但是在这里应该特别指出下面这句话里所包含的歧义：我的思维并不是衡量事物是否

---

① “东西”（chOse），法文第二版误为“原因，（cause）。

真实的尺子。因为，如果要说我的思维不应该是衡量别人的尺子，迫使别人由于我认为是真实的而去相信一件事物的话，那么我完全同意。不过这里不是这种情况，因为我从来也不愿意强迫任何人按照我的权威行事；相反，我在不同的地方曾多次声明过，只有在用道理说得通的情况下才可以相信。再说，如果把思维这一词不加区别地用于灵魂的一切种类的活动，那么当然就可以有几种思维，从这些思维里，有关我们以外的事物的真实性就什么也不应该推论。可是在这个地方也不是这种情况。在这个地方，问题仅仅在于这样的一些思维，这些思维是一些清楚、分明的知觉和跟随在这些知觉之后的一些判断，而这些判断是每个人都应该在心里做的。因此，在这些词在这里应该被理解的意思上，我说每一个人的思维，也就是说，每一个人对一件事物的知觉或认识，对于他本人来说应该是衡量这件事物的真或假的尺子，也就是说，他对这伴事物所下的一切判断，如果要这些判断是正确的话，就必须和这个知觉相符合。即使是在有关信仰的一些真理上，情况也是这样，在我们决定相信这些真理之前，我们应该知道是什么道理使我们相信这些真理是由上帝启示的；而且，虽然愚昧无知的人关于难以认识的事物是按照比较有能力的人们的判断行事是做对了，可是必须是他们的知觉让他们知道他们是愚昧无知，而且他们所愿意按照其判断行事的人们也许并不那么愚昧无知，否则他们按照他们的判断行事就错了，他们就象机器人或者动物行事，而不是人行事了。这样，想要下一些与对事物的知觉不相符的判断，那是一个哲学家所不能容许的最荒唐、最过分的错误。虽然如此，我看不出我们的作者对于在他的大部分反驳里陷入这个错误会怎么自行辩解。因为，他不愿意人人都留心自己的知觉，而是认为我们应该相信他高兴给我们提出来的见解或者寓奇古怪的东西，尽管我们一点也看不出来这些东西。

针对第三个沉思，你的朋友们指出：第一、并不是所有的人在心里都体验到上帝的观念：第二、如果我有这个观念，我是会懂得它的；第三、许多人看过了我的理由，他们都不相信；第四、从我认识我是不完满的，并不能得出上帝存在这个结论来。但是，如果按照我特意指出的话来理解观念这一词的意思，不管有些人对观念这一词所给的歧义（那些人把这一词局限在做成想象的物质性的东西的影象上了），那么就不能否认有上帝的观念，除非是说不理解下面这句话的意思：我们所能领会到的最完满的东西，因为这就是所有的人对上帝的称呼。为了反驳而说不理解人们嘴里所说的最普通的话的意思，这未免太过份了。此外，用我对观念这一词所指的意思，自称没有上帝的任何观念，这是人们所能做的最亵读宗教的招供，因为这不仅仅是说人们不能用自然的道理认识上帝，而且也是说，无论是用信仰，或是用任何别的办法，都一点也不能知道上帝，因为，如果没有任何观念（也就是说，没有任何知觉）与上帝这一同的意思相当，那么说上帝存在也是白说，这就和说一个“无”存在是一样的，那样一来，人们就陷于大逆不道的深渊和极端愚昧无知之中了。

他们接着说：如果我有这个观念，我就会懂得它，这是毫无根据的；因为，懂得这一词意味着某种限度。一个有限的精神不能懂得无限的上帝。不过这并不妨碍精神知觉他，就象人不能拥抱一座山，可是很可以摸着它一样。

关于我的理由他们也说：许多人读过了这些理由，可是都没有被它们说服。这也很容易驳斥，因为还有一些别的人，他们懂得了这些理由并且感到满意。因为更应该相信哪管是一个人，这个人没有撒谎的意图，说他看到了

或懂得了什么东西，而不应该相信其他一千个人，他们否认这个东西只因为他们没有能够看到或者懂得它。同样，在发现对蹠点上，人们宁愿相信几个环绕过地球一周的水手的汇报而不相信成千个不相信地球是圆的哲学家。至于他们在这里提到的欧几里德几何学原理，好象是这些原理对于不管什么人都是那么容易似的。我请他们考虑一下，在那些被大家公认为在经院哲学上最有学问的人之中，一百个人里连一个理解这些原理的都没有，而理解阿波罗纽斯[①]或者阿基米德的一切论证的人，一万个人里连一个都没有，虽然他们的论证是和欧几里德的论证同样明显，同样可靠。

最后他们说：从我认识我是不完满的，不能得出上帝存在这个结论来，他们也证明不了什么；因为我并不是不加上什么别的东西而单从这上面直接推论的。他们不过是使我想起这个作者的伎俩，这个作者惯于把我的理由拿来断章取义，使这些理由让人看起来不完满。

在他们关于其他三个沉思所指出的全部东西里，我看不出有什么是我在别处没有大量回答过的，比如他们反驳说：第一、用我们心里的某些概念来证明上帝存在，然后又说，如果以前不知道上帝存在，对于任何事物都不能确定，我这是犯了循环论证的错误；第二、对于上帝的认识无助于获得数学真理的认识；第三、上帝可以是骗子。关于这几点，清看我对第二组反驳的答辩第三点和第四点[①]以及我对第四组反驳的答辩的第二部分末尾。

但是他们在最后加上的一段，我不知道我们的作者是否曾在 603 他的反驳书里写过，虽然很象是他的话。他们说：许多才智超众的人物以为清楚地看到我作为我的物理学原理而建立的数学的广延不过是我想出来的东西，它在我的精神之外没有也不可能有任何存在性，因为它不过是我从物体中抽象出来的东西；从而，我的全部物理学不过是幻想的、虚构的东西，就跟一切纯数学一样，而在上帝所创造的东西的实在物理学里，必须有一种实在的、坚实的、非想象的物质。这就是所有反驳中的最妙的反驳，是在这里提到的才智超众的人物们的全部学说的缩写。我们能够理解和领会的东西在他们看来都不过是幻象和我们精神的虚构，没有实际的存在性，从而没有什么东西是我们能够理解、领会或想象的，没有什么东西是我们应该认为是真实的，这就是说，必须把理性完全拒之于大门之外，满足于做猴子和鹦鹉而不再做人，以便有资格挤人才智超众的人的行列之内。因为如果我们能够领会的东西都应该被认为是错误的，理由就是因为我们能够领会它们，那么除非是我们只有把不领会的东西当做真实的接受过来，用这些东西做成我们的学说，象猴子那样模仿别人而不知道为什么去模仿，象鹦鹉那样说些不明白意思的话，此外还剩下什么呢？不过，他们在这里把我的物理学同纯数学结合到一起，这倒使我差堪自慰，因为我特别希望我的物理学同纯数学相似。

至于他们在最后加上的两个问题，即：灵魂如果不是物质的，它怎么去推动肉体，以及它怎么能接受物体性的东西的外貌。这两个问题不过是在这里给我机会去通知我们的作者，当他在反驳我的借口下向我提出一大堆这样的问题，这些问题的解决对于证明我所写的东西是不必要的，而且最愚昧无知的人能够在一刻钟之内解决的问题比最有学问的人一辈子解决得还要多，因此他的反驳是没有道理的。这就是我用不着费事就解答这两个问题的任何

[①] Apollonius，公元前三世纪末古希腊几何学家。

[①] “第三点和第四点”，法文第二版缺。

一个的原因。这两个问题要事先把说明灵魂和肉体之间的结合做为前提，而对于这个说明，我还没有谈到。但是，我要向你说，这两个问题所包含的全部困难之处不过是从一个假定产生的，而这个假定是错误的，是绝对不能得到证明的。这个错误的假定是：如果灵魂和肉体是两种不同性质的实体，那么这就妨碍它们能够互相发生作用。因为相反，那些承认象热量、重量、以及诸如此类的实在的偶性的人，他们并不怀疑这些偶性可以作用于物体；而且，虽然如此，在它们和它之间，也就是在一些偶性和一个实体之间，比两个实体之间有着更大的差别。

此外，既然我有笔在手，我就在这里再指出我在这本《意见书》里找到的两处暧昧不清的地方，因为我觉得它们可以最容易使不太留心的读者们感到惊奇；而且我以此来向你证明如果我在这里碰到我认为值得答辩的什么别的东西，我是不会放过的。

第一个是在第 63 页上，在那里，因为我在一个地方说过：当灵魂怀疑一切物质性的东西的存在时，它只是在严格的意义上把它自己认识为一个非物质性的实体；而在七、八行以下，为了指出在只是在严格的意义上这几个字上我指的并不是完全排除或者否定，而是从物质的东西里抽出来，我曾说，虽然如此，还不能肯定在灵魂里就没有物体性的东西；尽管他们在这上面什么都不知道，可是他们竟对待我如此地不公正，以致想要说服读者们，说我说只是在严格的意义上是想要排除物体，这样，就使我和以后我说我不想排除物体相矛盾。他们接着指责我在第六个沉思里假定了我在以前没有证明过的什么东西做根据，说这样一来我就做了一个错误的推论。对于这样的一些东西，我都不去答辩，因为很容易认出这个指责是错误的，这在该整本书里是司空见惯的事；而且，如果我不是认识作者的品德，并且不是相信他是第一个陷入一个如此错误的信仰里的话，我就会怀疑他是成心这样做的。

另外一个暧昧的地方是在第 84 页上,在那里他想要让区别和抽出是一个意思，尽管二者有很大的不同，因为把一个实体同它的偶性相区别，就要既考虑这一个，也要考虑那一个，这对于认识实体是有很大帮助的；而如果仅仅用抽出的办法把实体从它的偶性分开，也就是说，如果只考虑实体而不想到它的偶性，这就妨碍人们很好地认识它，因为只有通过各个偶性才能显出实体来。

先生，这就是我认为应该对这一本厚厚的《意见书》做的全部答复；因为，如果我一个个地驳斥他所有的反驳，虽然我也许更能满足作者的朋友们，可是我认为却满足不了我的朋友们，他们会有理由埋怨我把时间用在这么不必要的事情上，那样一来，就会使凡是想要浪费时间来向我提出一些无聊的问题的人都来支配我的闲暇时间了。不过，对于你的关心，我是十分感谢的。再见。

第六组反驳

许多神学家和哲学家们作

仔细地读了你的沉思和你对前面的反驳所做的答辩之后，我们在心里还有几个疑难之处，希望你给加以解决。

第一个是，我们存在是由于我们思维，这个论据似乎不十分可靠。因为，为了你靠得住是在思维，你应该事先知道什么是思维的性质和什么是存在的性质[①]；而你对这两件事既然无知，你怎么知道你思维或者你存在？因而你说我思维，你不知道你在说什么；你说所以我存在，你也不理解你在说什么，而且甚至你不知道你是不是说了什么或者思维了什么，因为，为了这样做，你必须认识到你知道你说什么，还要知道你认识到你知道你说什么，这样以至无穷，显然你不能知道你是不是存在，或者甚至你是不是在思维。

第二个疑难是，当你说：我思维，所以我存在。能不能说你弄错了，你并没有思维，你不过是被推动了，而你归之于思维的东西[②]不过是一个物体性的运动呢？你自称已经证明了没有什么物体性的运动能够合情合理地用思维这一名称来称呼，可是至今还没有人能懂得你的推理。因为，你是不是认为你用你的分析法把你的精细的物质运动分割到使你确知并且能够使非常仔细的、并且自己认为都是相当明智的我们相信我们的思维被分布在这些物体性的运动之中是有矛盾的？

第三个疑难和第二个疑难没有什么不同；因为，虽然有些教会的神父和柏拉图主义者一样，认为天使是物体性的，从而拉特兰公会议定义为天使是可以画的，认为他们有和理性的灵魂的同样思维，他们之中有些神父认为这种灵魂是从父亲传到儿子的，他们却都说天使和灵魂有思维。这就使我们相信，他们的意见是思维能够用物体性的运动实现的，或者，天使本身不过是物体性的运动，这种运动同思维是分不开的。这由猴子、狗以及其他动物的思维也可以证实。实在说来，狗在睡觉时叫，就好象它们是在追兔子或者追贼；它们在睡着的时候知道得非常清楚它们在跑，在做梦的时候知道得很清楚它们在叫，虽然我们和你都承认它们同物体没有任何分别。如果你说狗不知道它们在跑或者在思维，除了你不能证明你所说的之外，也许是真地它们能做出和我们一样的判断，即：当我们在跑或在思维时，我们不知道我们是在跑或者在思维。

因为你看不见它们在它们内里所具有的内部行动方式是什么，它们也看不见你的内部行动方式是什么。过去有些大人物，今天也有这样的大人物，他们不否认动物有理性。我们决不能相信它们的一切活动都能够用机械的办法来充分地加以解释而不把这些活动归之于感官、灵魂、生命，相反，我们把人们能做的任何反对意见都置之度外，坚决认为这是完全不可能的，甚至是非常荒唐的。最后，如果猴子、狗、象，在它们的活动上真是象这个样子，那么有些人将会说，人的一切行动也和机器的行动一样，他们将不再愿意承认在人里有感官和理智，因为，如果说动物的薄弱的理性和人的理性不同，那也只是多或少的不同，在性质上是一样的。

[①] “存在的性质”，法文第二版是“你的存在”。

[②] ”你归之于思维的东西”，法文第二版是“不是什么别的什么东西”。

第四个疑难是关于一个无神论者的学识的，这个无神论者主张，当他确知从相等的东西里减去相等的东西，剩余的东西也一定相等，或者直角三角形的三个角之和等于二直角，以及诸如此类的东西的时候，他的学识是非常可靠的，甚至按照你的规律，是非常明显的；因为在他想到这些事情的时候，不能不相信这是非常可靠的。他所坚持为如此真实的东西，以致即使没有上帝，或者甚至象他想象的那样不可能有上帝，这些真理也和事实上有一个上帝存在一样可靠。事实上他否认在这方面有人能反驳他，使他产生哪管是一点点怀疑；因为你能反驳他什么呢？如果有一个上帝，他能骗他吗？他将向你说，即使上帝使用他的全部能力在这方面也骗不了他。

从这个疑能又产生第五个疑难。这个疑难在于你完全否认上帝有任何欺骗行为。因为，如果许多神学家认为下地狱的，无论是天使或者是人，不断地被上帝刻印在他们心里的一种折磨着他们的火的想法所骗，因而他们坚信不疑并且想象看到和实际上感到一种火在烧他们，虽然事实上并没有火，那么上帝难道不能用同样的办法来骗我们，不断地强加给我们，在我们的灵魂里不断地刻印上这些错误的、骗人的观念，使我们认为非常清楚地看到并且经由我们每个感官知觉到一些东西，而这些东西并不在我们以外存在，事实上并没有天，没有星辰，没有地，我们没有胳膊，没有脚，没有眼睛，等等吗？事实上如果他这样做，不能责备他不公正，而且我们没有任何理由抱怨他，因为，既然万物的至上主宰，他愿意怎么做就怎么做，主要地是因为他似乎是有权这样做来压低人们的狂妄，惩罚他们的罪，或者惩罚他们的原祖所犯的罪，或者为了其他我们不知道的理由。这好象是也符合《圣经》上的这些地方，在这 347 些地方上它证明人什么都不知道，就象门徒[1]在《哥林多前书》第八章，第二节里所说的那样[2]：若有人以为自己知道什么，按他所当知道的，他仍是不知道[3]。在《传道书》第八章，第十七节中说：我就看明上帝一切的作为，知道人查不出日光之下所作的事。任凭他费多少力寻查，都查不出来。就是智慧人虽想知道，也是查不出来。然而圣人说这些话，是为了考虑得很成熟的而不是匆匆忙忙地、没有经过很好考虑的一些理由，这从全部书的内容里就可以看得出，主要是在他谈论你认为是不死的灵魂的地方；因为在第三章，第十九节中，他说因为世人遭遇的，兽也遭遇。所遭遇的都是一样。这个怎样死，那个也怎样死。而为了使你不能说这仅仅是指肉体说的，他在不远以后接着说，人不能强于兽。在说到人的精神本身时，他说谁知道人的灵是往上升，也就是说，它是不是不死的，或者兽的魂是下入地呢。也就是说，它是否腐烂。不要说他在那个地方说到不信教的人的人格；否则他本来应该指出，并且驳斥他以前说到的东西的。也不要认为你可以自行辩解把解释《圣经》的事推给神学家们；因为，象你这样的基督教徒，你应该准备回答和满足所有反驳你，说你有什么东西违反信仰的人，特别是在人们说你违背你想要建立的原则的时候。

第六个疑难来自判断的无所谓或者自由。按照你的学说，它远不是使自由意志更高贵，更完满，而是相反，你是把它的不完满放在无所谓里，因此，

---

[1] “门徒 ” 指保罗。

[2] 《圣经》上的话是按照 ” 圣经公会 ” 的中文《新旧约全书》官话本抄来的。下同。

[3] 法文第一版在这句话下面还有：“ 也不知道他怎么应该知道。 ” 这句话在《圣经》里没有，在法文第二版里也没有。

什么时候只要理智清楚、分明地认识必须相信的、必须做的、或必须不做的事物，意志就决不是无所谓的。因为，难道你没有看见当上帝创造这个世界而不创造别的世界，或者当他什么世界都不创造时，你用这些原则完全破坏了上帝的自由，从上帝的自由上你去掉了无所谓吗？虽然这是由于信仰（使我们）相信上帝曾经在创造一个世界或者很多世界或者甚至连一个世界也不创造上，他是完全永恒地无所谓的。有谁能怀疑上帝对一切事情什么应该做，什么不应该做不是永远看得非常清楚？因此，不能说对事物的非常明白的认识和对这些事物的清楚的知觉，排除了自由意志的无所谓，这种无所谓，如果它对于人的自由不符合，对上帝的自由就决不符合，因为事物的本质，就连数目的本质也一样，是不可分的、常住不变的；从而无所谓包含在上帝的自由意志的自由里并不比包含在人的自由意志的自由里少。

第七个疑难是面。你说一切感觉都发生在面上或者通过面而发生。因为我们看不出来为什么它不可以是被知觉到的物体的一部分，或者是空气的一部分，或者是水汽的一部分，甚至是这些东西任何的外表；我们还不很理解你怎么可以说没有实在的偶性（不管它们是属于什么物体或实体的）能够被上帝的全能从它们的主体分开并且没有主体而存在，而在祭台上的圣体中这样的事确确实实地存在。虽然如此，我们的博士们在看见是否在你向我们答应的那本《物理学》里你将充分证明所有这些东西之前，是没有理由感到烦恼的；不错，他们很难相信那本《物理学》能够把这些东西给我们提出得如此明白以致我们应该接受它们而抛弃掉古人教导我们的东西。

你给第五组做的答辩引起第八个疑难。真的，几何学的真理或者形而上学的真理，就象你在那个地方所提到的那样，怎么能够是常住不变的、永恒的，而同时却是取决于上帝的呢？因为，它们是在什么种类的原因上取决于上帝的呢？他怎么能够把三角形的性质消灭掉？或者他怎么能使二乘四等于八从来就不是真的，或者一个三角形没有三个角？从而，这些真理或者只取决于理智，当理智在思维的时候；或者取决于事物本身的存在性；或者是独立的。因为，上帝能使这些本质或真理之中的任何一个从来就不存在，这似乎是不可能的。

最后，第九个疑难是，你说不应该信任感官，理智的可靠性比感官的可靠性大得多，因此我们认为这个疑难是非常重要的。因为，如果理智本身只有从安排得很合适的感官搬过来的可靠性而没有别的可靠性，这怎么能够做到呢？事实上，难道我们看不见，如果首先不是一个别的感官把它从错误中挽救出来，它就不能改正我们的任何一个感官的错误吗？举例来说，一根棍子插在水里,由于折光作用而表现为折断了,谁来改正这个错误？是理智吗？决不是，而是触觉。其他的感官也一样。从而，如果一旦你的一切感官都安排得很合适，而且它们总是给我们报告同样的东西，你就把用感官的办法获得的、一个人所自然地做得到的最大的可靠性认为是可靠的吧；如果过于信任你的精神的推理，你肯定会经常弄错；因为时常发现我们的理智在它认为毫无可疑之处的一些东西上骗了我们。

以上这些就是我们的主要疑难。对这几个疑难，也请你加上什么可靠的规则和一些肯定有效的标记，以便我们按照它们得以靠得住地认识到，在我们领会一件事物到这样的程度，即完全用不着别的东西，真地是一个东西完全与另外一个东西不同，以致它们能够分开存在，至少由于上帝的全能能够把它们分开，也就是说，一句话，请你告诉我们，我们怎么才能清楚、分明、

靠得住地认识我们的理智所做成的这个分别不是建筑在我们的精神之上，而是建筑在事物本身之中。因为，当我想到上帝的广大无恨而不想到他的正义时，或者当我们想到他的存在性而不想到圣子或圣灵时，难道离开三位一体的其他两位我们就不是完满地领会这个存在性，或者上帝本身存在吗？而这个存在性是一个不信教的人可以有和你否认物体有精神或思维同样多的理由否认它的神圣性的。这和有人错误地结论说，圣子和圣灵在本质上是和圣父有分别的，或者他们可以和他分开一样，人们永远不会向你让步，认为思维，或者不如说人类精神，是实在与物体有分别的，尽管你清楚地领会这一个而用不着另一个,尽管你承认一个而否认另一个[①]甚至你可以承认用你的精神的任何一个抽象作用能够这样做。但是，当然，如果你能充分地解答所有这些疑难，你就可以肯定再没有什么东西能够使我们的神学家们不安了。

[①] “尽管你承认一个而否认另一个 ”，法文第二版缺。

附　录

我把别的几个人向我提出的问题也放到这里，因为他们的问题和这些问题差不多，没有必要分开解答。

一些很有才智和学识过人的人向我提出下列三个问题：

第一个：我们怎么能确知我们对我们的灵魂有清楚，分明的观念？

第二：我们怎么能确知这个观念是与其他的东西完全不一样？

第三：我们怎么能确知这个观念本身没有属于物体的东西？

下面的信也是以这个题目给我寄来的：

一些哲学家和几何学家致笛卡尔先生。

先生：

我们无论多么细心地检查我们对我们的精神具有的观念（也就是人类精神的概念）本身是否不包含物体性的东西，可是我们并不敢肯定思维在任何方式下都不与被秘密运动所推动的物体相符合。因为，看到有某些物体不能思维，另外一些物体能思维，就象人的肉体和也许是兽类的肉体那样[①]，如果我们想要得出结论说没有任何物体能思维，你不认为我们是诡辩者，并且指责我们太大胆了吗？假如我们是第一个做成这个讲观念的论据，我们甚至很难不相信你有理由取笑我们，而你却用这个论据来证明一个上帝 354 以及精神和物体是有实在分别的，然后你用你的分析法来检查它。不错，你表现得如此有成见和忧心忡忡，以致似乎是你自己给你自己在精神上蒙上了一层布，遮住了你的眼睛，使你看不见你所注意到在你里边的灵魂的一切活动和特性都纯粹取决于肉体的运动；或者，把（按照你所说的）拴住我们的精神的结解开吧，这个结阻碍我们的精神从肉体和物质上升出去。

我们在这里找到的：“ 结 ”是：我们很懂得二加三等于五，如果从相等的东西里去掉相等的东西，剩下的东西也相等，我们和你一样，相信这些真理以及上千个别的真理；可是为什么我们不能同样地用你的观念的办法，或者甚至用我们的观念的办法，去相信人的灵魂是和内体在实际上有分别的，以及上帝存在呢？你也许会说，如果我们不和你一起沉思，你就不能把这个真理给我们放在精神里；可是，我们必须回答你说，我们曾经用差不多和天使一样的精 355 神贯注把你的那些沉思读过七遍以上，可是我们并没有被说服。不过，我们又不能相信你也许会说我们太笨了，笨得象兽类一样，决不适合于研究形而上学的东西，虽然我们从事于这些东西已经三十年了，而不愿承认你从上帝的观念里和精神的观念里得出的理由，它的份量并不那么重，也没有那么大的权威足以使那些学识丰富的人（他们企图尽其所能把他们的精神超出物质）能够不得不完全认输。

相反，假如你肯于费心用同样的精神贯注把你的那些沉思重新读一遍，并且（如果这些沉思是由一个敌对的人提出来的话）肯于费心把这些沉思用同样的办法检查一遍，我们认为你会和我们承认同样的东西。最后，既然你不认识肉体的能力和运动能够达到什么地方，因为你自己承认没有人能知道（除非是由于上帝的特别启示）上帝都是给一个主体里放进了或能放进什么，那么你从哪里能够知道上帝没有把这种能力和特性如思维、怀疑等等放

[①] “就象……那样 ”，法文第二版缺。

进什么物体里呢？

先生，以上这些就是我们的论据，或者，如果你愿意的话，就是 356 我们的成见，对这些成见，如果你能给予必要的药剂来挽救的话，使我们得以顿开茅塞，从你的学说的种子里获得丰硕的果实，则我们将不胜感激之至。愿上帝助佑你顺遂到底！我们祈求上帝对你的虔诚给以这种报偿，你的虔诚除了使你为上帝的光荣而献出你的一切外，不容许从事于任何事业。

著者对许多神学家、哲学家和几何学家作的第六组反驳的答辩

一、谁要是不首先知道思维的性质和存在的性质是什么，谁就不能肯定他是否在思维，是否存在，这是千真万确的。不是由于这一点而需要一个深思熟虑的或由论证得到的知识，更不是需要对这个知识的知识，使他由之而认识他知道，知道他知道，以至无穷，因为对任何事物决不可能有这样的知识；而是，只要他用这种内部的、永远在获得的认识之先的认识，并且这种认识对一切人来说在有关思维和存在性的问题上是如此地自然，以致，虽然也许因 358 为由于一些什么成见蒙蔽了眼睛，不注意说话的真正意义而注意说话的声音，我们能够假装我们没有它，然而事实上我们却不可能没有它。因此，这样一来，当什么人发现他在思维，因此显然随之而来的就是他存在，虽然他也许以前从来没有费心知道过什么是思维和什么是存在，但是不能因此他就不足够认识思维和存在以便因此得到完全满足。

二、那个一方面知道他在思维，一方面又认识被运动所推动是什么意思的人，能够相信他弄错了，而事实上他并没有思维，而仅仅是被推动，这也是绝对不可能的。因为，有一个与思维的观念完全不同的物体性的运动的观念或概念，就应该有必要领会这一个与那一个不一样，虽然，为了太习惯于把几个不同的特性归之于同一的主体，而在这些特性之间没有任何关系，有可能是这样的，即他怀疑或者肯定思维和被推动在他身上是一回事。然而，必须注意，我们有其不同观念的一些东西，可以用两种方式把它们视为一个东西，即：或者在性质的统一性和同一性上，或者仅仅在组成的统一性上。这样，比如，不错，形状的观念和运动的观念并不是 359 同一的观念；我用以理解的行动和我用以愿意的行动不是用一个观念来领会的；肉和骨头有着不同的观念；思维的观念和广延的观念完全不同。虽然如此，我们领会得非常情楚：同一的实体，既合适于形状，也能够运动；因而形和动在性质的统一性上是一个东西，就象愿意和理解在性质的统一性是一个东西一样。但是我们在骨头的形式下所考虑的实体和我们在肉的形式下所考虑的实体可不是这样，这就使我们不能把它们视为在性质的统一性上是一个东西，而只能视为在组成的统一性上是一个东西，因为同一的动物有肉又有骨头。现在的问题是要知道我们领会有思维的东西和有广延的东西是否在性质的统一性上是同一的东西；因此我们看到在思维与广延之间有着和我们在运动和形状之间、理智的行动和意志的行动之间看到的同样的关系；或者勿宁说，是否它们不是在组成的统一性上被叫做一个的而言，因为它们两个都在一个人里，就象骨头和肉之在同一的动物身上一样。而对于我来说这就是我的感觉，因为我在一个有广延的东西和一个有思维的东西之间所看 360 到的分别或不同，我认为并不比在骨头和肉之间的分别或不同小。

但是，人们在这个地方使用了权威来打击我。为了阻止权威给真理带来损害起见，我不得不对人们反驳我的东西（即：任何人都还没有懂得我的论证）给予回答说：虽然有很少的人曾经仔细地检查过这个论证，可是还有几个人相信理解它，并且完全信服。而且，我们宁可相信唯一的一个证人，这个证人到过美洲以后向我们说他看见过对腑点，而不相信其他一千人，他们否认有对阶点，唯一的理由是他们不知道。同样，那些认真地掂量了理由的价值的人应该更重视唯一的一个人的权威，这个人说他很好地理解了一个论证，而不重视其他一千个人的权威，这一千个人毫无理由地说这个论证还没

有被任何人所理解。因为，尽管他们没有理解这个论证，这并不等于别的人们对它也不能理解，而由于从他们的推论上表现出不够准确，所以他们的权威也似乎不足以受到重视。

最后，人们在这里向我提出这样的问题，即：如果我用我的分析法把我的精细的物质的运动分割到足以使我确知并且能够使一些非 常仔细的、自以为都是相当明智的人们认识到他们的思维被分布在这些物体的运动之中是有矛盾的，也就是说（我认为是这个意思），我们的思维不过是物体性的运动。对于这个问题，我回答说，对于我个人来说，我是非常肯定的，不过我不能保证可以劝说别人相信，不管他们是多么仔细，自以为多么明智。至少我不能保证那样的一些人们相信，那些人们不是把他们的精神用在纯理智的东西上，而是仅仅用在想象的东西上，就象很容易看到那些人所做的那样，他们想象用分解某种精细物质的办法就可以理解[①]思维和运动之间的一切分别和不同。因为这种不同只能从一个有思维的东西的观念和一个有广延或运动的东西的观念完全不同和互不依赖，以及从我们清楚、分明地领会为不同和互不依赖的一些东西除非是由于上帝的全能就不能分开的想法是矛盾的这两件事上去理解[①]；因此，不管我们碰到它们有多少次在同一的主体里在一起，就象思维和物体性的运动在一个人里一样，我们不应该因此就认为它们在性质的统一性上是一个东西，而只有在组成的统一性上才是同一的东西。

三、这里提到的柏拉图主义者及其追随者们今天已被全体灭主教会以及所有的哲学家们一致反对，因此用不着谈他们了。再说，不错，拉特兰公会议规定可以画天使，但是并不因此就说他们是物体性的。而且即便人们相信他们是那样的，也没有理由认为他们的精神与肉体比人的精神与肉体更不可分；并且当人们也愿意想象人的灵魂是从父亲到儿子传下来的，也不能由此就得出结论说它是物体性的，而仅仅是如同我们的肉体是从我们的父母的肉体生的一样，我们的灵魂是从它们的父母的灵魂生的“致于狗和猴子，当我把思维归之于它们的时候，这并不等于说人的灵魂和肉体没有分别，而勿宁说，在其他动物里，精神和肉体也是有分别的；这就是那些同一的柏拉图主义者们（有人现在还向我们吹嘘他们的权威户口毕达哥拉斯一起所主张的东西，就象他们的脱生说那样为人所共知。但是，至于我，我不仅说过在兽类里没有思维（人们想 363 硬要使我相信有思维），而且尤有甚者，我用道理证明过它.这些道理是非常有力的，一直到现在还没有人怎么反对过它。而恰恰是这些人，他们认为狗在醒着时候知道它们在跑，甚至在睡着的时候知道他们在叫，他们说这话就象和它们串通一气，并且看见在它们心里发生过一切事情似的，这些人对他们所说的话什么都没有证明。因为，虽然他们接着说他们不能相信兽类的活动能够用机械的办法来充分地加以解释而不把这些活动归之于感宫、灵魂、生命（也就是说，按照我的解释，没有思维，因为我从来没有反对过人们通常叫做生命、物体性的灵魂和器官的东西），相反，他们把人们能够做的任何反对意见都置之度外，坚决认为这是完全不可能的，甚至是非常荒唐的事情。可是这并不能算是一种证明，因为没有什么意见正确到使人们不能用同样的办法说不能相信它，而且甚至当我们缺少证明

[①] ”理解”，法丈第二版是“认识”。

[①] “理解”，法文第二版是“认识”。

时就来起誓发愿，这也不合习惯[①]。同时，由于以前看见一些大人物用差不多同样的方式嘲笑那些认为有对腑点的人，因此我的意思是不要轻易把对某些人好象是荒唐的东西都当成是错误的。

最后，接着加上的几句话：如果猴子、狗、象在它们的一切活动上真是象机器一样，那么有些人将会说人的一切行动也和机器的行动一样，他们将不再愿意承认在人里有感宫和理智。这也不是一个理由，它什么都证明不了，除非是也许有一些人，他们把事物领会得如此地模糊，对他们最初的、从来没有经过很好检查的见解如此地固执，以致他们不但不肯改变这些见解，反而宁愿否认他们体验到在他们心里的东西，因为认真说来，我们在我们心里不可能随时体验到我们是在思维，从而，虽然有人告诉我们说禽兽如果没有思维就不能做任何活动，可是却没有人能由此合理地推论出来他不思维，除非是有谁总是假定兽类和我们一样地思维，而且由在这个问题上相信他的行动和兽类的行动一样，因此他宁愿固执人和兽类用同样方式活动这一见解到如此地步，竟至当人们来给他指出兽类不能思维时，他宁肯不要他自己的、他不能不在他内心里由一种继续不断的并且是靠得住的经验所认识的思维，而不愿改变他用和禽兽一样的方式来行动这样的一种见解。然而我不相信有很多这样的人：不过，如果人们同意思维和物体性的运动没有什么不同，我肯定会有更多的人主张（当然更有道理）兽类也和人类一样地有思维，因为他们将在兽类里边看到和在我们里边同样的运动；而且，在这上面又加上多一点或者少一点的差别，改变不了事物的性质这句活，尽管他们也许并不让禽兽象人那样有理性，可是他们将有机会相信在禽兽里有和我们的种类相似的精神。

四、至于一个无神论者的知识，很容易指出它并不是准确、可靠的；因为，就象我从前说过的那样，无神论者认为是他的存在的创造者的那个人越无能，他就越有机会怀疑他的本性是不是不那么完满以致甚至在他认为非常明显的一些事物上弄错；而且，如果不是首先认识到他是被一个作为全部真理的原则的真正的[①]上帝所创造，同时这个上帝又不可能是骗子，那么他就永远不能摆脱这个怀疑。

五、只要人们愿意考虑欺骗的形式或本质是一个非存在，一个至上的存在体决不会倾向于非存在，那么我们就可以清楚地看到，上帝不可能是骗子。一切神学家也同意这个真理，我们可以说这是基督教的基础。我们的信仰的全部可靠性就取决于这一点。因为，如果我们认为有几次上帝骗过我们，我们怎么能相信他向我启示的东西呢？而且，虽然神学家们一致的意见是入地狱的人受地狱之火折磨，可是他们的感觉并不是被上帝给他们刻印在心里的一种烧他们的火这样一个假观念所骗，而是他们真正地被火所折磨。因为，就象一个活人的精神那样，虽然它不是物体性的。可是它被关在肉体里，同样，上帝用他的全能，很容易让他在死后被物体性的火烧而受到痛苦，等等（参见《宣判之主》，第四卷，第 44）。至于《圣经》里的一些地方，如果意见不是特别反对我的，我就认为没有必要去回答；因为这些地方不是攻击我一个人，而是提出 367 来反对一切基督教徒的。举例来说，就象这些意见

[①] 哈尔丹和罗斯根据拉丁文的英译本译为：“ 同样的话也可以对于任何意见都这么说，不管这个意见多么正确！不仅如此，人们也不习惯于起誓发愿，除非是在他门的证明没有道理的地方。 ”

[①] ”真正的 ”，法文第二版缺。

吧；我们能够知道什么事物，人的灵魂不象动物的灵魂。我害怕，如果我不是满足于别人已经做过的回答而是宁愿去找新的回答，那么我会被人认为是狂妄了。由于我从来也没有从事过神学研究，我只是在对我自己的研究有必要的时候才采用一点，同时由于我觉得我自己的心里没有神圣的灵感使我认为我有能力来从事于神学事业，因此我在这里声明今后我对于象这样的反驳不再予以回答。

虽然如此，我这一次还不得不回答，怕的是我的沉默不语会给有些人以机会去信以为我之不回答是因为对你们所提出的《圣经》的那些地方我没有能力给以合适的解释。因此我说。首先，圣保罗在《哥林多前书》第八章第二节里那一段只应该理解为不与爱心连结在一起的知识，也就是说，无神论者们的知识；因为，谁要是真正认识上帝，就不能不对他有爱，不能不有爱心。这可以由前面的几 368 句话来证明：知识是叫人自高自大，惟有爱心能造就人。稍后一点：若有人爱他（即上帝），这人乃是上帝所知道的。因为，这样，门徒①不说人们不能有任何知识，因为他承认那些爱上帝的人认识他，也就是说，他们对他有一些知识；但是他仅仅说那些没有爱心的人，因而也就是对上帝没有足够的认识的人，虽然也许他们自认为在别的事情上是有知识的，不过他们也还不认识他们所应该知道的，也不认识他们怎么应该知道[①]，正是因为必须从认识上帝开始，然后把我们对于其他事物所具有的全部知识都使之取决于这个认识，这就是我在我的沉思里已经解释过的。这样，在反对我而写的这同一段文章里关于这方面如此公开地肯定了我的意见，以致我认为那些持相反意见的人对这段文章不能很好地加以解释。

因为，如果人们认为我给若有人爱他（即上帝），这人乃是上帝所知道的这句话的解释的意思不是《圣经》上的意思，而“他”不是指上帝说的，而是指被他认识和证明的人说的，那么门徒圣约翰在《约翰一书》，第二章，第二节[②]里：我们若遵守他的诫命，就晓得是认识他。在第四章，第七节里：凡有爱心的，都是由上帝而生，并且认识上帝。这完全是我解释的意思。

在《传道书》中所讲的那些地方也并不反对我；因为也必须注意到索罗门在该书里并没有谈到异教徒的为人，而是谈他自己的为人，因为他以前是罪人，是上帝的敌人，这时他悔恨这些错误，并且承认只要他想用人的智慧的光明来指导他的行动，而不联系到上帝的智慧的光明，也不把光明看做是上帝手上的一种恩赐，他就永远不能找到完全满意的东西，或者他看到的都是充满虚荣的东酋。这就是为什么在好几个地方他要求人们皈依上帝并且做补赎

的原故，特别是在第十一章，第丸节中他用这样的话说：要知道，为这一切的事，上帝必审问你，[①]一直继续到书未。第八章，第十七节说：我就看明上帝一切的作为。知道人查不出日光之下所作的事。任凭他费多少力寻查，都查不出来，等等，不应该指一切种类的人说的，而是仅仅指他描写了前一节的那个人说的：有昼夜不睡觉，不合眼的。就象先知想要在这个地方告诉我们：太大的工作，过于勤备的学习，阻碍人们达到对真理的认识；这就是我不相信那些单独认识我的人认为能够安到我身上的。不过必须注意这句

[①] 在《哥林多前书》第八章第二节里是：“若有人以为自己知道什么，按他所当知道的，他仍是不知道。”

[②] 《新约全书》里是第三节。

[①] 本书法文版原文是”要知道，上帝将使你认识到你的一切行动。”

话：在太阳底下作的，因为这句活在全部书里经常重复出现，并且总是指自然的东西说的，不包括这些东西对于上帝的附属性在内，因为上帝既然在一切东西之上，不能说他被包括在只能在太阳底下的东西里边；因此，这段活的真正意思是，人什么时候不认识上帝，他什么时候就不能对于自然的东西有完满的认识，在这上面我的看法是和先知的看法一致的。最后，在第三章，第十九节里，他说这个（人）怎样死，那个（兽）也怎样死。以及人不能强于兽。显然这仅仅是指肉体说的；因为在这个地方他仅仅说到属于肉体的东西。紧接着他又分开谈到灵魂，说：谁知道人的灵是往上升，兽的魂是下人地呢[②]。也就是说，谁能用人的理性的力量，至少是坚持要借助于上帝向我们启示的东西，知道人的灵魂是吝将享受永恒的天福？实在说来，我曾试图用自然的道理证明人的灵魂不是物体性的；但是至于说到它是否将上升，也就是说，它是否将享受上帝的光荣，我承认只有信仰能够告诉我们。

六、至于自由意志的自由，毫无疑问，上帝的自由[①]同人的自由大不相同；因为如果说上帝的意志对已有的或者将要有的一切东西亘古以来就不是无所谓的，这是说不通的，因为我们想象不出有任何代表善的或真的观念，什么应该相信的观念，或者什么应该做或者不应该做的观念在上帝的意志规定他自己这样做之前就存在于他的理智之中。而且我在这里并不是谈一种时间上的在先，而更重要的，我是说这样的一种观念不可能由于一种次序的在先或者性质的在先，或者象经院哲学中所说的那样，经过推理的道理（raiSOn rilisonn）的在先，而在上帝的意志规定之先存在，以便善的观念迫使上帝不得不选择这一个而不选择另外一个。举例来说，上帝愿意把世界创造在时间里，并不是因为他看到世界被创造在时间里比创造在永恒里好，他愿意让一个三角形的三角之和等于二直角也并不是因为他认识到这只能是这样，等等。而是，相反，就是因为他愿意把世界创造在时间里，所以它比创造在永恒里好；同样，就是因为他愿意一个三角形的三角之和必然等于二直角，所以它现在就是这样，并且不可能不是这样；其他一切事情也都是如此。而且这并不妨碍人们说圣人们的功绩是他们得到永恒的天福的原因，因为圣人们的功绩并不是他们规定上帝愿意做什么的原因，它们不过是上帝永恒地愿意它们成为一个结果的原因。这样，在上帝那里的一种完全无所谓是他的全能的一个非常大的证明。然而在人这里可不是这样，由于人已经找到了上帝所建立的和规定的善意和真理的性质，而且人的意志只能自然地趋向于好的东西，那么显然，人越是明显地认识好和真，就越能自由地接受好和真，只有在人不知道什么是更好的或者更真的，或者至少当他看得不够清楚，不能不怀疑的时候，他才抱无所谓的态度；这样一来，合适于人的自由的无所谓就跟合适于上帝的自由的无所谓完全不一样。而且说事物的本质是不可分的，这也毫无用处，因为首先，没有什么本质同样地既合适于上帝又合适于造物；最后，无所谓并不属于人的自由的本质，因为，不仅仅是当我们对于善和真的无知使我们抱无所谓的态度时我们是自由的，而且主要也是当我们对一件事物的清楚、分明的认识推动和迫使我们去追求时我们是自由的。

七、我认为我们的感官是通过面而被触动的。我对于面的领会和数学家们或者哲学家们对于面的领会没有什么两样。他们平常把面领会为或者至少

[②] 本书法文版原文是：“谁知道亚当的孩子们的精神是否上升、动物的精神是否下降呢？”

[①] “自由”，法文第二版是“自由的理性和本质”。

应该领会为与物体是有区别的，他们假定它没有高，可是面这一名称被数学家们用两种方式来使用，即：或者是对于一个物体只考虑它的长和宽而不考虑它的高，虽然不反对它有高，或者是只从物体的一种样态来考虑，这时就否定了它的高。因此，为了避免一切种类的歧义起见，我说我所谈的这种面，它只是一种样态，它不可能是物体的部分。因为物体是一种实体，它的样态不可能是部分。但是，我从来不否认它是物体的终止处，相反，我认为它能够非常正确地被叫做表面，无论是被包含的物体的表面，或者是物体所包含的表面，按照人们所说的，两个相接的物体就是这两个物体的表面连在一起的，因为，老实说，当两个物体互相接触时，它们之在一起仅仅是同一的表面，它并不是这一个或那一个的部分，而是两个物体的同一样态，而且虽然这两个物体被挪开，只要在它们位置上换上大小和形状恰好相同的东西，它就永远是同一的样态。即使是在这个地方（它被逍遥派称之为物体的外包），它只能被领会为这样的一个面，即它不是一个实体，而是一个样态，因为我们不说一个塔的地方改变了，虽然包围它的空气改变了，或我们在塔的位置上用一个别的物体代替它；从而面，在这里是当做地方用的，它并不是塔的部分，也不是包围它的空气。不过，为了全面驳斥那些承认实在的偶性的人的意见，我认为我所提出的那些理由就够了，用不着再提别的理由。因为，首先。没有接触就没有感觉，除了物体的面就没有什么能被感觉。然而，假如有实在的偶性，那么这些偶性一定是和这个仅仅作为一个样态的面不是一回事；因此，假如有实在的偶性，这些偶性也不能被我们感觉。但是，谁曾相信过它们之存在仅在于他认为它们被他感觉到？其次，如果说实在的偶性是存在的，因为凡是实在的东西都能同任何别的主体分开存在，那是一件说不通的事，完全没有可能。能够分开存在的是实体，而不是偶性。光说实在的偶性不能由自然的力量而只能由上帝的全能同它们的主体分开，这是毫无用处的；因为由自然的力量做成和由上帝平常的能力做成完全是一回事，而上帝的平常的能力和上帝的特别的能力没有什么不同[①]，这种能力，由于不在事物里面加上任何东西，因此不改变事物的性质，所以，如果凡是可以由自然的力量没有主体而存在是一个实体的话，那么凡是由于上帝的能力（无论它有多么特别）没有主体而存在的东西，也必须用实体这个名称来称呼。老实说，我承认一个实体可以是另外一个实体的偶性；不过在发生这样的事的时候，采取一个偶性的形式的并不是实体，而是样态或方式。举例来说，当一件衣服穿到一个人身上的时候，成为偶性的不是衣服，而是被穿。对于促使哲学家们建立一些实在的偶 性的主要理由是，他们认为没有实在的偶性，我们就不能解释我们的感宫的知觉是怎么做成的，因此我答应在写《物理学》的时候细致地解释我们的每一个感官被它的对象所触动的方式。这并不是我想要在这上面或者在任何别的东西上面让人们相信我的话，而是因为我相信我在我的《折光学》里所解释的视觉能够用做对于其余感宫的足够证明。

八、当人们认真考虑上帝的广大无垠性时，人们看得很清楚，没有什么东西是不取决于他的，不仅凡是存在的东西，就连秩序、规律、好和真的理由，都无不取决于他，否则（就象以前不久说过的那样），创造他所创造的东西不会是完全无所谓的。因为，如果好的理由或现象是先在于他事先安排的，那么他一定规定他去做更好的。但是，恰恰相反，因为他规定他自己去

[①] “而上帝……不同”，法文第二版缺。

做出世界上的东西是因为这个理由，就象在《创世记》里所说的那样，它们是非常好的，也就是说，它们的好，其理由取决于他愿意把它们做成这样。而且用不着问这个好以及其他一切真理，无论是数学的或形而上学的，在什么种类的原因上取决于上帝；因为，原因的种类既然是由那些也许不想到因果关系这个理由的人建立的，因而当他们没有给它起什么名称时，就没有什么可奇怪的了虽然如此，他们还是给它起了一个名称，因为他可以被叫做动力因；和君主的意志可以说成是法律的动力因一样，虽然法律本身并不是一个自然的存在体，而仅仅是（就象他们在经院里说的那样）一个精神上的存在体。问上帝怎么能一直使二乘四等于八，等等，也同样没有用，因为我承认我们无法知道；不过另一方面，我知道得很清楚，不取决于上帝，什么都不能存在，不管是哪一种存在体，以及把某些东西安排得使人们不可能知道它们可以是另外一个样子而不是现在这个样子，这对他来说是非常容易的，如果由于我们不知道并且我们看不出我们应该知道的什么别的东西，而却怀疑我们知道得很清楚的一些东西，这是完全违反理性的。因此，不要以为永恒的真理取决于人的理智或者取决于事物的存在，而是仅仅取决于上帝的意志；上帝，作为一个至上的立法者，永恒地安排了并且建立了这些真理。

九、要明白感官的可靠性是什么，就要把感官分为三个阶段。在第一个阶段里应该考虑的只是外在对象直接在物体性的感官之内所引起的东西；这只能是这个官能的分子的运动以及由这个运动产生的形状和地位的改变，第二个阶段包含直接在精神上产生的一切东西，这是由于精神与物体性的官能结合所产生的，而物体性的官能是受它的对象所推动和感染的，就象疼痛、痒、饿、渴、颜色、声音、滋味、气味、热、冷以及其他类似的感觉，就象我们在第六个沉思里所说的那样，它们来自精神和向体的结合，或者（姑且这样说）混合。最后，第三个阶段包含我们的全部判断，这些判断是我们从年轻时代起关于我们周围的事物在我们的感宫里产生的印象或运动的机会上所习惯于做出的。举例来说，当我们看见一根棍子时，不要想象是从棍子上飞到空中的一些飞舞的、人们普通称为“有意外貌”（especes intentionnelles）的细小的图像进到我的眼睛里；这不过是从这根棍子反射出来的光线刺激出来视神经里的刊。么运动，通过它达到了大脑，就象我已经大量地在《折光学》里讲到的那样；我们和兽类共同的是大脑的这种运动，这种运动是感觉的第一阶段做成的。由第一阶段接着就进入第二个阶段，它只达到被这根棍子所反射的颜色和光的知觉。并且它是这样产生的：精神跟大脑连接得十分紧密，以致它甚至感觉到并且好象被在它里边的运动所触动似的；这就是必须归之于感官的全部东西，如果我们想要把感官准确地同理智分开的话。因为，虽然从我感到其印象的这种颜色的感觉上我判断在我之外的这根棍子是有颜色的，而从这个颜色的广延、从它的终止点以及从它的地位与我的大脑的各部分的关系上，我决定有关这个棍子的大小、形状和距离的什么东西，尽管人们习惯于把它归之于感官，而在这方面我把它归之于感觉的第三个阶段，可是显然它是只取决于理智的；我甚至在《折光学》里指出：大小、距离和形状只有经过推理才能知觉，推理把它们彼此分开。但是在这里只有这一个不同，即对于出现在我们的感官的一切东西所做的新的、不是习惯做出的一些判断，我们把它们归之于理智，同时，对于我们从幼年起关于可感觉的东西，在这些东西在我们的感宫上所产生的印象的机会上习惯于做出的那些判断，我们把它们归之于感官：其理由是：习惯使我们

推理和把那些东西判断得非常仓促（或者不如说使我们记起我们以前做过的一些判断），我们分别不出这种方式的判断和我们感官的单纯的感知或知觉来。由此，显然是，当我们说理智的可靠性比感官的可靠性大时，我们的话只意味着由于我们所做的一些新的观察，我们的年纪越大，我们做的判断就比自从我们幼年以来没有经过反复思考而做的判断越可靠；这是丝毫不能怀疑的，因为，确实是，这里不是第一阶段的感觉，也不是第二阶段的感觉，因为在这两个阶段里不可能有错误，因此，当人们说，一根棍子插在水里，由于折光作用而表现为折断了时，这就跟人们说这跟一个小孩子判断它是折断了同样方式显现给我们；这也和按照自从我们幼年以来所习惯的成见一样，我们也这样判断。但是，我不能同意他们下面接着说的活，即：这个错误不是由理智来改正，而是由触觉来改正；因为，虽然触觉使我判断为一根棍子是直的，而且自从我们幼年以来就习惯于这样判断，因此这也可以叫做感觉，可是这并不足以改正视觉的错误，而是除此而外，需要有什么理由来告诉我们在这个地方相信我们在摸了它以后做的判断，而不相信视觉似乎给我带来的判断，这个理由不是我们自从幼年以来就有的，因而不能归之子感官，只能单独归之于理智。从而，就是在这个例子里，改正感官的错误的只有理智，没有可能提出任何一个例子来说明错误是来自相信精神的活动而不相信感官知觉的。

十、由于剩下要去检查的疑难是当作怀疑而不是当作反驳给我提出来的，我不敢过高估价我自己来贸然答应把我看到的今天仍然为那么多的学者所怀疑的东西都解释得相当清楚。虽然如此，为了尽我之所能并且为了我所从事的事业的利益起见，我将坦率地说一说我自己是用什么方式完全从这些怀疑中解脱出来的。因为，在这样做的时候，如果万一可以对有些人有用，我就有理由感到满足了；而如果对任何人都没有用，至少我将得到这样的满足，即人们不能指控我妄自尊大或鲁莽冒失。

随着我的沉思里所包含的理由之后，当我第一次得出结论说人的精神是实在有别于肉体的，它甚至比内体更容易认识：以及在那里论述的其他许多东西的时候，我实在感觉到不得不对这些东西表示同意，因为我在这些东西里没有看到任何东西不是按照逻辑规则从非 常明显的原则得出来的。虽然如此，我承认我并不因此完全相信，并且我遇到和天文学家们遇到过的同样事情，那些天文学家们，由于一些强有力的理由相信了太阳比整个地球还大许多倍之后，却不能不断定在看它的时候它比地球小的多。但是，在我根据我对物理或自然的东西的同样原则做进一步的考虑时，首先检查在我心里的每件东西的概念或观念，然后把这些概念或观念仔细地彼此分开，在这之后我就认识到没有什么东西是属于物体的性质或本质的，除非它是一个有长、宽、高的广延的实体，它能够有许多形状和不同的运动，而它的这些形状和运动不过是一些样态，这些样态是从来不能没有物体的；可是颜色、气味、滋味，以 383 及其他类似的东西，不过是一些感觉，它们在我的思维之外没有任何存在性，它们之不同子物体是与疼痛之不同于引起疼痛的箭的形状或运动是一样的，最后，重量、硬度、可热力、引力、净化力，以及我们在物体里看到的其他一切性质，都仅仅包括在运动或静止之中，包含在诸部分的外形和安排之中。

所有这些见解都和我从前关于这些东西的意见大不相同，因此，在这以后我开始考虑我为什么从前有那些不同的见解，我找到主要原因是自从我的

幼年以来，我关于自然的东西做过许多判断，比如对于有助于保存我幼小的生命的东西的那些判断，我一直保存了我从前关于这些东西有过的那些见解。由于我的精神在年轻时代不能很好地使用内体的感官，而且由于精神过于和肉体结合在一起，不能离开感官去进行思维，因此精神只能很模糊地知觉各种东西。虽然它对它的本性有认识，在它本身里有的关于思维的观念并不比关于广延的观念少，可是，由于它领会任何纯粹理智的东西同时也总是想象物质性的东西，因此它把二者当成一个东西，把它对于理智的东西的一切概念都归之于物体。而且由于我从此以后一直没有从这些成见中解脱出来，我对什么都认识得不够清楚，把什么都假定为物体性的，虽然我时常把这些东西本身做成的这样一些观念都假定为物体性的，而实际上它们与其说是代表物体的概念不如说是代表精神的概念。

举例来说，当我过去把重量领会为一种实在的、结合到大块物体之上的性质时，虽然我把它叫做性质，因为我把它连系到它所在的物体上，可是，由于我加上实在的这一词，我认为事实上这是一个实体，就象一件衣服一样，从它本身上看，它是一个实体，虽然把它连系到一个穿衣服的人时，它可以说是一个性质；同样，虽然精神是一个实体，可是就其结合到一个肉体上来说，它可以说是一个性质。而且，虽然我领会重量是布满全部有重量的物体上，可是我不把构成物体的性质的同样种类的广延归之于它，因为，这个广延排除各部分的任何互相贯串的性质；而且我认为，在一块一尺长的金子或其他什么金属里的重量有和一块十尺长的木头里一样多的重量；甚至我认为这个重量可以包含在一个数学的点里。不仅如此，当这个重量平均铺开到整个物体上时，我看到它可以把它的全部力量使用到它的每一个部分上，因为，不管用什么方式把这个物体悬挂在一根绳子上，物体用它的全部重量牵引着绳子，就好象全部重量都包含在接触绳子的那一部分里似的。当然我今天还没有领会到精神不是这样在内体里铺开，即我把它领会为整个地在整体里，整个地在每一个部分里。但是，更好地显示出这个重量的观念是部分地从我所具有的我的精神的观念抽引出来的，是我认为重量把物体引向地心，就象它本身有对地心的什么认识似的。因为，肯定的是，它这样做似乎不可能没有认识，而什么地方有认识，什么地方就一定有精神。虽然如此，我还把别的一些东西归之于重量，这些东西不能同样被理解为精神。举例来说，重量是可分的，可量的，等等。

可是，在我把所有这些东西加以考虑，仔细地把人的精神的观念同物体和物体性的运动的观念加以分别时，并且我发现我从前具有的其他一切观念，无论是实在的性质也好、实体性的形式也好，都是由我的精神做成的之后，我没用很大的力气就从在这里所提出的一切怀疑中摆脱了出来。因为，首先，我不再怀疑我对我自己的精神有一个清楚的观念，对这个精神我不能否认我有认识，因为它对我是这样亲切，同我这样紧密地结合在一起。我也不再怀疑这个观念是完全不同于其他一切东西的观念的，它本身一点都没有属于物体的东西。因为，在仔细追求了其他东西的真正观念，并且甚至认为一般地把它们全部都认识了之后，我在它们之中没有找到任何东西不是完全与我的精神的观念不同的。而且我看到在这些东西（它们虽然是一起在我的思维之中的，可是给我表现得彼此不同，精神和物体就是这样）之间的分别要比那些东西之间的分别大得多，对那些东西我们可以分别思维，想这个而不想那个，我们从来看不见它们在我们的精神里在一起过，虽然它们不能分

开存在。举例来说，就象上帝的广大无垠性可以为我们所领会而用不着想到上帝的正义那样。但是在我们的精神里两个不能同时出现，而且不能相信上帝是广大无垠的而不是正义的。同样，人们也可以很好地认识上帝的存在而一点也不知道非 常神圣的三位一体的三位，而这是如果没有信仰之光的光照，任何人都不能很好理解的，但是，三位一体的三位一旦被很好地理解，我否认人们在他们之间能够领会在神圣本质上有任何实在的分别，虽然可以在关系上有分别。

最后，我看到有些物体不思维，或者不如说我非常清楚地领会到某些物体可以没有思维时，我更愿意说思维不属于物体的本性，而不愿意做出这样的结论，说思维是物体的一个样态，因为我看见一些别的物体（即人的肉体）能思维，这时我不再害怕一心从事我的分析工作居然会误入歧途，因为，实在说来，我从来没有看见过，也没有了解过人的肉体能思维，而是看到并且了解到同一的人们。他们既有思维，同时也有肉体。而且我认识到这是由于思维的实体和物体性的实体组合到一起而造成的，因为，单独考虑思维的实体时，我一点都没有看到它能够属于物体，而在物体的本性里，当我单独考虑它时，我一点没有找到什么东西是能够属于思维的。但是，相反，把各种样态都拿来检查一下，不管是物体的还是精神的，我看不出有一个样态，它的概念不是完全依附于事物的概念本身，而这个概念就是事物的样态的。同样，从我们经常看见两个东西结合在一起这件事，我们不能因此就推论说它们是一个东西；但是，从我们有时看见两个东西之一而没有另一个东西的时候，我们就很可以结论说两个东两是不同的。不要让上帝的能力阻止我们得出这个结论；因为，认为我们清楚、分明地领会为两个东西的一些东西是由一个在本质上同一的东西做成的而决不是组成的，这比认为可以把一点分别都没有的东酋分开，同样是说不通的。从而，如果说上帝把思维的功能放到某些物体里（就象他事实上把它放在人的肉体里那样），他什么时候愿意，什么时候就可以把它们分开，这样一来，思维实际上不能不是与这些物体有分别的。

而我从前甚至在摆脱我的感官的成见之前就很懂得二加三等于五，等量的东西减去等量的东西，剩余的东西也相等，以及诸如此类的许多东西，我对此一点也不奇怪，虽然那时我不认为人的灵魂和它的身体有分别，因为，我看得很清楚，在我幼年时在这些一般为大家都接受的命题上我没有判断错，这是因为那时我对这些命题不习惯，因为小孩子们不学二与三加到一起，因为他们不能够判断它们是否是五的数目，等等；恰恰相反，自从我最幼年时期起，我把精神和肉体（我模糊地看到我是由它们组合成的）领会为一个东西；而把许多东西合成一个，把它们当成一个东西，这是一切不完满的认识的差不多一般的毛病：这就是为什么必须在以后要不惮其烦地把它们分开，并且通过更准确的检查，把它们互相区别开来的原故。

不过我非常奇怪，一些很有学问的并且三十年来习惯于做形而上学思考的人们，读了我的沉思七遍以上之后，却相信如果我用我检查它们看看它们是否是一个敌对的人物提出来的同样的精神去把它们重读一遍我就不会那么重视，不会对于它们所含的道理有一个如此有利的意见，以致相信每人都应该向这些道理的真理和连系的力量和份量屈服。因为他们自己在我的推理中指不出任何一个错误。当然，如果他们认为我使用这样一个分析法使我得以用这种方法来推翻正确的论证，或者给错误的论证涂脂抹粉，使任何人都发

现不了错误的话，那么他们归之于我的东西大大超过了我应该接受的程度，而且也超过了应该归之于任何人的程度；因为相反，我大声疾呼，我从来没有追求别的东西，除非是这样的一种方法，用这种方法人们可以肯定真正理由的可靠性，发现错误的和似是而非的理由。因此我看到有些非常有学问的人还不同意我的结论我并不那么感到奇怪，反而我很高兴看到；在如此认真地反复读过我的理由之后，他们并没有谴责我提出什么不合适的东西，或者得出什么不是合乎规格的东西。因为他们在接受我的结论上的困难很可以被归之于他们根深蒂固的判断习惯，他们判断的不是这些结论里所包含的东西，就象天文学家们所看到的那样，他们不能想象太阳比地球还大，虽然他们有足够的理由证明这是千真万确的。但是，除非是因为这些推论是完全正确和无可置疑的而外，我看不出可能有什么别的理由说明为什么无论是这些先生们或者是我知道的任何人，直到现在都没有在我的椎论里挑什么毛病：因为主要的是，这些推论所依据的原则并不是模糊不清的，也不是大家不知道的，而是从一些最可靠、最明显的概念里得出来的，这些概念是人的精神从对一切事物的普遍怀疑起，然后从一切种类的成见中解脱出来以后得到的；因此必然不能有就连理智较差的人都能够很容易看得出来的错误。这样，我认为我不无理由做出这样的结论，即：我所写的那些东西并没有被那些有学问的人们（他们在认真读了多次之后还没有被那些东西说服）的权威所削弱：反而被他们的权威本身所加强，因为，在那么仔细认真的检查之后，他们却没有任我的论证里指出任何错误和谬论来。

译后记

笛卡尔的《第一哲学沉思集》(Meditationes de prlma philo·sophia)最初是用拉丁文写的，出版于1641年。在正式出版之前，笛卡尔曾托人把六个沉思的校样交给一些当时有名的神学家和哲学家阅读，请他们提意见，以便根据他们的意见再做进一步的阐述，以期能够更容易地得到巴黎大学神学院的出版许可。笛卡尔先后共收到六组《反驳》，他都针对这些《反驳》做了《答辩》。这样，《沉思集》的拉丁文第一版就包括六个《沉思》，六组《反驳》和六个《答辩》。（第七组《反驳》是后来收到的，和《答辩》一起以及笛卡尔给狄奈（Dinet〕神父的一封信收在拉丁文第二版里。）笛卡尔的《答辩》是六个《沉思》的重要注解和补充，是笛卡尔哲学思想的非常宝贵的阐明，其中不少内容是六个《沉思》里没有谈到或一提而过的。这些《答辩》和六个《沉思》组成了一个不可分割的整体。至于各组《反驳》的作者们，有些是著名的哲学家，例如霍布斯、阿尔诺和伽森狄，他们都提出了很多有价值的问题，而且从他们的《反驳》里也可以看出他们的哲学态度，特别是第五组《反驳“共约七万字）本身就是唯物主义者伽森狄给后人留下的主要哲学著作之一个颇有才华并且在朝廷里有相当威望的年轻贵族德吕纳（de Luynes）公爵读了笛卡尔的《沉思集》后，十分赞赏笛卡尔的学说，认为值得把它公之于世，让法国一般人都能一读为快（拉丁文是只有少数有学问的人能懂的文字），于是他把六个《沉思》部分用法国大众语言即法文翻译出来，随后克莱尔色列（Clerselier）又把《反驳》和《答辩》部分翻译出来。可是伽森狄看到他的《反驳》在《沉思集》拉丁文版里出现很不愉快，说他的《反驳》只是为笛卡尔个人看的，不该拿去公之子肚，因而把他的《反驳》（即第五组《反驳》）以及针对笛卡尔《答辩》的几条新的《意见》，用《形而上学研究》 (Disquisitio metaphysica）这个书名于1644年在阿姆斯特丹出版。这时克莱尔色列正翻译到第四组《反驳》，笛卡尔于是请他删掉第五组《反驳》和《答辩》，让他不要翻译，而在它们的位置上换上笛卡尔《关于第五组反驳的声明》和一篇作为对伽森狄的《形而上学研究》的答辩的《致克莱尔色列的信》。笛卡尔认为《形而上学研究》一书太厚，请人给他做了个节录，《致克菜尔色列的信》就是针对这个节录做的答辩。收在法文第一版第五组《反驳》和《答辩》的位置上。虽然如此，克莱尔色列还是把第五组《反驳》和《答辩》翻译了出来，并且终于勉强取得笛卡尔的同意，附在第六组《反驳》和《答辩》之后作为《沉思集》最后的部分，全书于1647年出版，除第五组《反驳》和《答辩》外，各部分都经过笛卡尔亲自审阅和修订，比较拉丁文本，在不少地方看到增、删的痕迹，就是由于这个缘故，《沉思集》的法文第一版比拉丁文版有更大的权威。

笛十尔死后十一年（1661年），《沉思集》法文第二版出版。在第二版里，克莱尔色列大量修改了德吕纳翻译的六个《沉思》的译文，不少地方甚至重写。他也略微修改了他自己翻译的《反驳》和《答辩》部分，个别地方甚至增加了第一版里所没有的整段文字，把《沉思集》译者之一的德吕纳公爵的名字取消，换上了统一的译者——他自己的名字。在内容方面增加了第七组《反驳》和《答辩》以及笛卡尔给狄奈神父的信。这样一来，可以说，《沉思集》法文第二版全部都经克莱尔色列改过而未经笛卡尔同意。我们见到的此后一切法文版本都是根据第二版重版的。 （1673年的第三版不过是

在第二版的基础上增添了一些花样，比如在边上增加了“提要”和《沉思》、《反驳》、《答辩》的内容之间相对应的页码。这个版本没有为后来的版本所遵循。）

本世纪初，亚当（Charles Adam）和塔纳里（Paul Tannery）编辑出版《笛卡尔全集》，把《沉思集》的拉丁文本和法文翻译本都收集进去。他们采用的法文本是 1647 年的第一版，并按第一版的样式，用古体字排印，放在第九卷里。他们之所以采用法文第一版而不采用第二版的原因，据他们说是“全部必须都是经过笛卡尔亲自审阅和修改过的”。也就是从这个主导思想出发，他们也把第五组即伽森狄的《反驳》和笛卡尔的《答辩》删掉了，因为这一部分未经笛卡尔亲自审阅过，而且笛卡尔曾经不同意把它放进他的《沉思集》里去。

本书中文版就是根据亚当和塔纳里按法文第一版编辑重印的 1956 年版翻译的，在翻译过程中也对照了西蒙（Jules Simoii）编辑的《笛卡尔著作》（OeIlJvres de Descartes , Paris, Charpentier，1865）中的《沉思集》，这部分是根据 1661 年第二版重印的，特别是在六个《沉思》部分里，文字和第一版比较有很大的出入，除只牵涉到修辞的问题而外，在意义不同的地方，我都做了注解。在《反驳》和《答辩》部分，遇有文字晦涩难懂的地方，我也参考了哈耳登（E. S. Haldane）和罗斯（G.R T. Ross）直接从拉丁文版翻译过来的英译本《笛卡尔哲学著作》(The Philosophical Works of Descart·cs.Cambridge University Press, 1912）。

鉴于第五组即伽森狄的《反驳》和笛卡尔的《答辩》具有异常的重要性，虽然亚当和塔纳里版本没有收，我也根据西蒙版把这两部分翻译了补充进来，放在第四组反驳和答辩的后面。其中伽森狄的《反驳》部分，是于 1963 年译出的，曾以伽森狄《对笛十尔《沉思》的诸难》的书名由商务印书馆出版，这一次又重新修订一过。至于布尔丹（Bourdin）神父的第七组《反驳》，由于它全部都没有什么价值，而且油腔滑调，冷讥热嘲，无聊之至，读起来十分令人生厌，同时篇幅又过于冗长（连同《答辩》共约七万五千字），而内容十分单调——反对的只是笛卡尔的普遍怀疑，因此没有补充进来。

笛卡尔的《沉思集》，我是自 1935 年开始翻译的，1962 年修订了一遍。译稿不幸在十年动乱期间遗失了。1976 年开始重译，1980 年译完。今年在全书排印之前，我又重新审查一遍，主要是确定几个术语的译法，例如 clair 和 distinct，这是笛卡尔认识真理的标准，原译“清楚、明白”，读起倒是很顺，但考虑到 distinct 有“与其他东西分别之意”，因此这次改为“清楚、分明”。又如 infini 和 indefini，前者是“无限”，后者原意是“无定”。考虑到二者在笛卡尔那里是一个意思，不过为了把 inflni（无限）专留给指上帝，把那些看不到止境的东西，如空间无限的广延、量的各部分的无限分割，数不尽的数目等，把这些都称之为 indefini，以示与上帝区别，因此我把 indefini 译为“无穷”（不译为“无定”）以示与“无限”有所区别。本译文虽经多次审查和修订，错误和不妥之处仍然不会很少务请读者指正。

译者
1985 年 3 月